



Tilburg University

No Obstacles Left. The Dialogue Between Rome and Constantinople 1962-1971

Schelkens, K.

Published in:

Materialdienst Konfessionskundliches Institut Bensheim

Publication date:

2013

Document Version

Version created as part of publication process; publisher's layout; not normally made publicly available

[Link to publication in Tilburg University Research Portal](#)

Citation for published version (APA):

Schelkens, K. (2013). No Obstacles Left. The Dialogue Between Rome and Constantinople 1962-1971. *Materialdienst Konfessionskundliches Institut Bensheim*, 2, 23-28.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

MD

MATERIALDIENST
des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim

Protestantismus
Katholizismus
Orthodoxie
Ökumene

März / April
64. Jahrgang

02 / 2013

LEITARTIKEL

Neue Töne in Rom 021

Uta André

HAUPTAUFSATZ

No Obstacles Left 023

Karim Schelkens

BERICHTE-ANALYSEN

Luther in Korea 030

Hans-Martin Barth

Einheit oder Trennung:
„Konfessionslose“ Biblexegese? 034

Miriam von Nordheim-Diehl

ESSAY

Eine neue Sprache finden 036

Paul Metzger

TAGUNGSBERICHT

„Kirche². Ein ökumenischer Kongress“
ermutigt zur Ökumene 038

Matthias Meyer

DOKUMENTATION

Erklärung zum 40-jährigen Jubiläum
der Leuenberger Konkordie 039

Stimmen zur Wahl von Papst Franziskus 040

Neue Töne in Rom

Von Uta André

Die Wahl des argentinischen Kardinals Jorge Maria Bergoglio zum Papst hat – wie überall auf der Welt – so auch in Lateinamerika unterschiedliche Reaktionen hervorgerufen. Den überwältigenden Berichten von der Freude über diese überraschende Wahl – zum ersten Mal in der Papstgeschichte ein Lateinamerikaner, zum ersten Mal ein Jesuit – haben sich schnell kritische Töne zur Seite gestellt.

Erste Akzente

Ein erster Akzent des neuen Papstes war die Wahl seines Namens. Auch wenn manche es nicht sofort glauben wollten, dass der neue Papst sich tatsächlich den besitzlosen Bruder der Armen und bescheidenen Prediger der Vögel zum Vorbild machen sollte¹, der Name war von Anfang an Programm.

Schon sein erstes Erscheinen auf dem Balkon des Petersdoms entsprach in Habitus und Wortwahl dem eines einfachen Bruders. Als Franziskus das Konklave verließ, fuhr er mit seinen Kardinalskollegen im Bus statt in der für ihn vorfahrende Limousine. An seine argentinischen Landsleute richtete er den Apell, auf den Flug zu seiner Amtseinführung zu verzichten und stattdessen das Geld den Armen zu geben. Auf die Vorwürfe der Geldwäsche und undurchsichtige Transaktionen der Vatikanbank Istituto per le Opere di Religione (IOR) reagierte Franziskus mit Überlegungen zu deren Schließung. Am Gründonnerstag verzichtete er auf die traditionelle Abendmahlsmesse in der Lateranbasilika und ging stattdessen in die Jugendstrafanstalt „Casal del Marmo“ und wusch zwölf inhaftierten Jugendlichen die Füße. Diese Liste ließe sich beliebig erweitern, sie ist Gegenstand unzähliger Zeitungsnachrichten, die die Beliebtheit des neuen Papstes innerhalb und außerhalb seiner Kirche bekräftigen.

Der ehemalige Franziskaner Leonardo Boff kommentiert: „Franziskus ist kein Name. Es ist ein Projekt der Kirche – der armen, einfachen, evangeliumsgerechten und jeglicher Macht entsagenden Kirche. (...) Er steht für eine ökologische Kirche, die alle Lebewesen mit den bewahrenden Worten ‚Bruder‘ und ‚Schwester‘ anspricht.“²

Neue Töne

Neue Töne hat Franziskus von Anfang an angeschlagen: „Wir dürfen keine Angst haben vor der Güte, ja, nicht einmal vor der Zärtlichkeit“, sagt er bei seiner Amtseinführung. Wenig später äußert er sich in dieser Predigt zur Macht, die seinem Amt innewohnt, und die für ihn darin erfüllt wird, „mit Liebe und Zärtlichkeit die gesamte Menschheit anzunehmen, besonders die Ärmsten, die Schwächsten, die Geringsten.“³ Diese Wortwahl klingt wie ein Zitat von Boff, der in seinem Werk in den letzten Jahren immer mehr das Liebevollen an die Seite des Kämpferischen in der Theologie treten lässt. Die Menschen hungert und dürstet nach Gerechtigkeit, aber auch nach Geborgenheit und nach Sinn.

Franziskus hat sich in seinen ersten Amtswochen immer wieder dezidiert als Bischof von Rom tituliert.⁴ Damit knüpft er an den Perspektivwechsel von Johannes XXIII. an, der in den sechziger Jahren

seine Stellung als Primus inter pares der Bischöfe der Kirche mehr betont hat als die Stellung eines Oberhauptes der Kirche. In der Selbstbezeichnung „Bischof von Rom“ ist deutlich eine Anknüpfung an diesen Vorgänger zu erkennen, der das Zweite Vatikanische Konzil einberufen hat, und darin eine Würdigung und eine neue Vergegenwärtigung der Aufbrüche des Zweiten Vatikanischen Konzils.⁵ Im Jahr der Jubiläen zum 50. Geburtstag des Vaticanum II ist dies ein hoffnungsvolles Signal für eine Kirche, die in den letzten Jahren immer wieder befürchten musste, dass an dieser Stelle das Rad der Zeit zurückgedreht werden sollte. Zu der Bescheidenheit eines Bischofs von Rom passt außerdem, dass der Papst in diesem Jahr auf den Gruß an die Nationen der Welt in mehr als 60 Sprachen verzichtet hat. Dieses kann als Absage an eine Attitüde gewertet werden, die sich die Welt untertan macht.

Anknüpfen an Aufbrüche

Das Zweite Vatikanische Konzil (1963-65) war auch für die Aufbrüche, die dann ab Ende der 1960er Jahre in Lateinamerika zu einer Theologie der Befreiung geführt haben, ein Meilenstein. In der zweiten und der dritten lateinamerikanischen Bischofskonferenz von Medellín (1968) und Puebla (1979) werden die Grundzüge einer solidarischen Theologie und einer prophetischen Kirche formuliert, die als „Option für die Armen“ weltweit bekannt geworden sind. Frieden, Gerechtigkeit und Armut der Kirche sind die drei großen Kapitel des Abschlussdokuments von Medellín, diese drei Grundthemen erscheinen zentral in den bisherigen Predigten und Grüßen von Franziskus.⁶ Eine Wiedergewinnung des Zweiten Vatikanums würde unter diesen Vorzeichen auch eine Etablierung der lateinamerikanischen Theologie der Armen und deren globalisierungskritischen und sozialpolitischen Stimme der Kirche bedeuten.

Gegenüber Vertretern und Vertreterinnen anderer Kirchen und Religionen während einer Audienz am 20.03.2013 hebt Franziskus ebenfalls explizit die Bedeutung des Konzils hervor und das Anliegen, eine Einheit unter den Christen zu erreichen, die darin besteht, „in Gedanken, Worten und Werken dem Willen Gottes (zu) folgen“. Ein weiteres ökumenisch bedeutsames Zeichen war die Anwesenheit des Patriarchen Bartholomäus I. von Konstantinopel bei der Einführung des Papstes. Das hat es seit dem großen Schisma in Ost- und West-

1 In einer Rede an ca. 6.000 Vertreter der Medien am 15.03.2013 entkräftete Papst Franziskus diese Unsicherheit, ob womöglich Franz von Sales oder Franz von Xavier gemeint sein könnte, und erzählte von seiner Namenswahl.
<http://www.celam.org/detalle.php?id=NjQ0>, 05.04.2013.

2 <http://leonardoboff.wordpress.com/2013/03/14/o-papa-francisco-chamado-a-restaurar-a-igreja>, 05.04.2013.

3 Predigt von Papst Franziskus in der Heiligen Messe zur Übergabe des Palliums und des Fischerrings zum Beginn des Petrusdienstes des Bischofs von Rom – 19.3.2013.
http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/Dossiers_2012/19032013-Predigt-P-Franziskus_Amtseinfuehrung.pdf, 05.04.2013.

4 Vgl. Apostolischer Segen Urbi et Orbi am 13. März unmittelbar nach dem Konklave. Und: Predigt während der Chrisam-Messe, Vatikanische Basilika – Gründonnerstag 28.03.2013.

5 So auch Pablo Richard, chilenischer Befreiungstheologe: „Papst Franz: Hoffnung und Zweifel“.
<http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=ES&langref=ES&cod=74273>, 05.04.2013.

6 Vgl. Osterpredigt: Botschaft beim Segen „Urbi et Orbi“ – Ostern 2013. Der Papst verurteilt hier die „Gier nach schnellem Profit“, er ermahnt die Menschen, sich in Anspruch nehmen zu lassen, als „Werkzeuge“ und „Kanäle, durch welche ... Gerechtigkeit und Frieden erblühen“. Gut ein Drittel der Predigt nennt Krisenherde der Welt, für die er um Frieden betet.

Kirche nicht gegeben.⁷ Walter Altmann, ehemaliger Kirchenpräsident der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien und Vorsitzender des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen bezeichnet die Wahl von Franziskus als einen „grundlegenden Wechsel für die Christenheit“ und bekennt sich zu der Hoffnung, „dass seine Amtszeit von intensivem und tiefem ökumenischem Dialog und von Zusammenarbeit aller Christen geprägt sein wird.“⁸

Kritik am neuen Papst

Neben diesen Zeichen der Hoffnung auf einen grundlegenden Wandel der katholischen Kirche stehen allerdings auch Nachrichten, die den neuen Papst in einem anderen Licht erscheinen lassen. Sofort nach Bekanntgabe der Wahl von Franziskus wurden weltweit Vorwürfe laut, die ihn im Zusammenhang mit Menschenrechtsverletzungen während der Zeit der Militärdiktatur (1976-83) in Argentinien sehen, in der er bis 1979 als Provinzial der Argentinischen Provinz die Geschicke des Jesuitenordens leitete. Viele – unter ihnen kein geringerer als der Friedensnobelpreisträger von 1980, der argentinische Menschenrechtler Pérez Esquivel – nehmen Franziskus angesichts dieser Beschuldigungen in Schutz.⁹ Aber es bleibt ein Wermutstropfen, dass sich sein bekannter Einsatz für die Benachteiligten und an den Rand Gedrängten – einigen Stimmen nach zu urteilen – nicht konsequent auch durch die Zeit der Militärdiktatur zieht.

Ebenfalls gravierend ist die Kritik an seiner morali(sti)schen Haltung gegenüber Homosexuellen, an seiner klar ablehnenden Haltung zu Abtreibung, an seiner unkritischen Einstellung zur Rolle der Frau in der römisch-katholischen Kirche. Die Kritik geht bis dahin, dass man ihn als Gegner von Frauenrechten tituliert.¹⁰ In dieser „Rubrik“ hat man ihn schnell als Konservativen identifiziert. Besonders feministisch orientierte Theologinnen sind nicht glücklich mit der Wahl von Franziskus. Ivone Gebara (Gemeinschaft der Notre-Dame Schwestern), Theologin aus Brasilien, sieht in dem Auftritt des Papstes direkt nach seiner Wahl die paternalistische Haltung des Vaters, der seine Kinder zu Bett bringt. Solche Gesten hätte das Kirchenvolk nicht mehr nötig. Gebara sieht in der Wahl eines Lateinamerikaners zum Papst noch keinen Wechsel für ihre Kirche, vielmehr den Ausdruck eines bewussten Schachzugs des Vatikan, mit dem er die Kräfte politischer Projekte des Nordens sichern will. Der Süden sei damit gewissermaßen „eingenordet“.¹¹

Positive Erwartungshaltung

Dem EKD-Ratsvorsitzenden Nikolaus Schneider gefällt der neue Papst: „Ich denke, wir brauchen immer wieder Menschen, die Anstöße geben, anders sind und Gewohntes infrage stellen, nur so wird die Kirche lebendig bleiben.“¹² Diese Einschätzung teilen viele Vertreter und Vertreterinnen aus Kirche und Politik, sie zeigt, dass man Franziskus tatsächlich zutraut, Botschaft und Struktur der Kirche zu verändern. Schon diese positive Erwartungshaltung kann einen enormen Impuls für die katholische Kirche und darüber hinaus für die gesamte Christenheit bedeuten. Besonders Lateinamerika als Herkunftskontinent des Papstes wird neu in das Bewusstsein rücken. Das kann nach Jahren eines schwindenden Weltinteresses an dieser Region nicht nur für die Entwicklung des Christentums von Bedeutung sein, sondern auch Konzepten größere Aufmerksamkeit bereiten, die sich in politischen, soziologischen und philosophischen Diskursen in Lateinamerika derzeit entfalten, wie beispielsweise die Rede und Philosophie vom „Buen Vivir“.

Theologen wie Leonardo Boff und Jon Sobrino, als Vertreter einer Theologie der Armen, die mit den vatikanischen Theologen aufs Schärfste aneinander geraten sind, können auf Rehabilitierung hoffen. Ihre theologischen Einsichten – bei Boff vor allem zu einer Ekklesiologie von unten und bei Sobrino zu einer Christologie der Solidarität – könnten Teil theologischer Ausbildung in Priesterseminaren werden und eine breite Rezeption in der Pastoral der katholischen Kirche erfahren. Zu dieser Anerkennung lateinamerikanischer Basiskirche und -theologie als Teil der einen römisch-katholischen Kirche gehört auch die Anerkennung der Märtyrer und Märtyrerinnen Lateinamerikas und die Heiligsprechung von Oscar Arnulfo Romero.

Emotionaler Hunger

Schließlich könnte der neue Papst Elemente einer Spiritualität in den Kanon der katholischen Kirche einbringen, die Körper, Geist und Seele noch in viel intensiverem Maß beieinander hält. Solch eine Betonung des ganzen Menschen kommt dabei aus der befreiungstheologischen Tradition, die das Fleischliche nicht nur als sündenbeladene Schattenseite wahrgenommen wissen will, sondern die Körperlichkeit des Lebens einbezogen hat in die Erfahrung des Glaubens und eine Theologie der Sinne.¹³ Davon könnte ein Papst aus Lateinamerika erzählen. Auf den emotionalen Hunger der Menschen und der Sehnsucht nach dem Erleben des Heiligen reagieren heute besonders die Pfingstkirchen. In ihren Gottesdiensten steht das Erleben im Mittelpunkt. Zwischen Wunder und Show, zwischen Hingabe und Tanz bewegen sich die pentecostalen Feste des Glaubens. Hier integrierend zu wirken, kann eine wichtige Aufgabe sein, bei der die römisch-katholische Kirche mit einem lateinamerikanischen Papst neue Wege aufzeigen kann.

Dr. Uta André

ist Geschäftsführende Studienleiterin der Missionsakademie an der Universität Hamburg, von 2010 bis 2012 war sie Referentin für Lateinamerika im Kirchenamt der EKD und Geschäftsführerin der Kammer für weltweite Ökumene.

7 Dieses ökumenische Datum unterstreicht der Generalsekretär des ÖRK Olav Fykse Tveit in seiner Grußbotschaft an Papst Franziskus vom 19.03.2013.

<http://www.oikoumene.org/en/news/news-management/eng/a/article/1634/ecumenical-presence-at-pa.html>, 05.04.2013.

8 Latin american ecumenical leaders react to new pope, 14.03.2013. <http://www.oikoumene.org/en/news/news-management/eng/a/article/1634/latin-american-ecumenical.html>, 05.04.2013.

9 Vgl. Adolfo Pérez Esquivel, Verdad, Justicia y Reparación <http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=ES&langref=ES&cod=74507>, 05.04.2013.

10 So Maria José Rosado Nunez, Professorin für Religionssoziologie und Feministische Studien an der Pontifical Universität von São Paulo. (zitiert von José Ribamar Besa Freire in seinem Beitrag mit dem erheiternden Titel „El Ché Papa“ – <http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=74206>, 05.04.2013.

11 Sie schreibt: „A catédra de Pedro e o Estado do Vaticano devem mover suas pedras no xadrez mundail para favorecer as forças dos projetos políticos do norte e dos seus aliados do sul. O sul foi de certa maneira co-optado pelo norte.“ Ivone Gebara, Novo Papa. A geopolítica do segredo <http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=74172>, 05.04.2013.

12 So Schneider in einem Interview vor seiner Begegnung mit Franziskus I am 08.04.2013. <http://aktuell.evangelisch.de/artikel/81321/ekd-ratsvorsitzender-magstil-von-papst-franziskus>, 05.04.2013.

13 Besonders zu betonen sind hier die Beiträge von Rubem Alves und viele feministische Entwürfe.

No Obstacles Left

*The Dialogue Between Rome and Constantinople
(1962-1971)*

Von Karim Schelkens

A Story of Two Pioneers

In contemporary church history, both Patriarch Athenagoras of Constantinople and Johannes Cardinal Willebrands are figures of profound importance. Both men are well appreciated for their role in promoting unity among christian churches, a role now increasingly becoming the object of study. This article wishes to contribute to this study, albeit in a modest way. Needless to say, we cannot and will not offer an exhaustive overview of the bilateral contacts between the Vatican and the Phanar, although taken in the broad sense they constitute the context for my study. Rather, we will give some insight into this evolving relationship by focusing on the two aforementioned protagonists: Cardinal Willebrands and Patriarch Athenagoras¹. We should immediately add that this will be done from a specific angle, bearing in mind some limitations. First of all, the main accent will be on the role of Cardinal Willebrands, and his evolution in dealing with the patriarchate of Constantinople. We take Willebrands' case as a *pars pro toto* for the evolution of Roman Catholic ecumenical commitment to improved relations with the Orthodox world. My method, my road to go there, if you wish, will be to briefly present three important moments of contact between Old and New Rome, between, more strictly, Willebrands and Athenagoras. These three moments of focus are located in time in a particular way, and of interest for contemporary Vatican II research: the first one takes place before the opening of the Second Vatican Council, in the preconiliar realm; the second takes place during Vatican II; and the third features a postconciliar moment of increased ecumenical approach between the two churches. Thus, spanning the period from 1959 until the demise of the patriarch in 1972², we will examine the preconiliar, conciliar and postconciliar realms in order to trace an evolution by identifying Willebrands' role in each moment. In the late 1960s and early 1970s the efforts at reconciliation between Old and New Rome were taken to the brink of full communion through an attempt at concélébration by Paul VI and the patriarch, an attempt prepared in all secrecy. Three moments, then, to sketch the evolution between the two churches, but also, for methodological purposes, to integrate the conciliar events into the broader historical framework.

In order to present this story, we could rely on excellent publications devoted to the role of this Dutch Roman Catholic pioneer *in ecumenicis*, including his diary editions³, recent studies published by Mauro Velati⁴ and the collection of the Centenary Conference Acts, all of which stand to illustrate in an excellent way the unique position taken by the late cardinal Willebrands. Our contribution is largely based upon reports prepared by Willebrands, held in the *Cardinal Willebrands Archives*⁵, the papers of the Benedictine Monastery at Chevetogne, and the archives of John Long at Georgetown University. Next to this, Good use is also made of several recently disclosed sources, such as the council diaries of Metropolitan Hermaniuk⁶, a

member of the Secretariat, and those of Eugene Rathbone Fairweather. Due to a lack of space, no references are included to these sources. But, those readers who are interested in consulting an elaborate version of this paper with detailed sources references may find these in an elaborate paper entitled *Envisager la concélébration entre catholiques et orthodoxes?*, published in the periodical *Istina* of 2012.

Preparing an Ecumenical Council

The Rhodes Incident

In speaking of Fr. Christophe-Jean Dumont, one is immediately introduced into the particular preconiliar background to the present story. In the decade preceding Vatican II, Willebrands and Dumont had become close friends. In fact, it is largely through the help and support of this French dominican and his confrere Yves Congar that Willebrands was able to play the role he played, with thanks also to a pre-existing network of Roman Catholic ecumenists. Since 1951 the Dutch seminary professor Willebrands was active as secretary (there was no president) to the so-called 'Catholic Conference for Ecumenical Questions'. From the start, this project, which initially sprang forth from the Dutch Saint Willibrord Association, also headed by Willebrands since 1948, attempted to unify the efforts of preconiliar catholic ecumenists on an European level. It gained much of its support from the Dominican Institute *Istina* in Paris, in particular from Congar and from Dumont, the founder of *Istina*. Not only did they support the Catholic Conference, they also provided Willebrands – who had little to no expertise in the field of the orthodox churches – with the necessary support and scholarly basis to engage in contacts with representatives from the Eastern Churches. In february 1959, immediately upon the announcement of the council, Willebrands and Dumont collaborated strongly in preparing an official note to be signed by the directorial board of the Catholic Conference, and to be offered to the preparatory commission⁷. Then in the summer of 1959, both men were invited to be present at a Central Committee meeting of the World Council of Churches in Rhodes, by the WCC secretary general Willem Adolf Visser't Hooft. The latter, a fellow Dutchman, was at the time endeavouring to obtain the integration of the ortho-

1 On Athenagoras, see Valeria Martano: *Athenagoras il patriarca (1886-1972). Un cristiano fra crisi della coabitazione e utopia ecumenica* (Testi e ricerche di scienze religiose. n.s., 17), Bologna 1996.

2 An important collection of edited documents that serves as general background to this story is that by E.J. Stormon (ed.): *Towards the Healing of Schism: the Sees of Rome and Constantinople. Public Statements and Correspondence between the Holy See and the Ecumenical Patriarchate 1958-1984* (Ecumenical documents, 3), New York 1987.

3 The following volumes provide with much of the needed background to comprehend Willebrands' role in the period covered by this study: Theo Saleminck (ed.): *You Will Be Called Repairer of the Breach. The Diary of J.G.M. Willebrands 1958-1961* (Instrumenta Theologica, 32), Leuven 2009; Leo Declerck (ed.): *Les agendas conciliaires de Mgr. J. Willebrands, secrétaire du secrétariat pour l'Unité des chrétiens* (Instrumenta Theologica, 31), Leuven 2009.

4 Mauro Velati: *Una difficile transizione. Il cattolicesimo tra unionismo ed ecumenismo (1952-1964)* (Testi e ricerche di scienze religiose. N.S., 16), Bologna 1996; Id.: *Dialogo e rinnovamento. Verbali e testi del segretariato per l'unità dei cristiani nella preparazione del Concilio Vaticano II (1960-1962)* (Fonti e strumenti di ricerca, 5), Bologna 2011; Id.: *Separati ma fratelli. Gli osservatori non cattolici al Vaticano II (1962-1965)* (Testi e ricerche di scienze religiose. N.S., 16), Bologna 2012.

5 See the forthcoming inventory by Leo Declerck: *Inventory des archives personnelles du cardinal J. Willebrands, secrétaire (1960-1969) et président (1969-1989) du Secrétariat pour l'unité des chrétiens, archevêque d'Utrecht (1975-1983). Avec une introduction par Karim Schelkens* (Instrumenta theologica), Leuven 2013.

6 Karim Schelkens, Jaroslav Z. Skira: *The Second Vatican Council Diaries of Metropolitan Maxim Hermaniuk C.S.S.R. (1960-1965)* (Eastern Christian Studies, 15), Leuven 2012.

7 The note is found in the Archives of the Monastery of Chevetogne AMC: *F.Catholic Conference for Ecumenical Questions: Note du Comité Directeur de la « Conférence Catholique pour les Questions œcuméniques » sur la restauration de l'Unité chrétienne à l'occasion du prochain Concile*.

dox into the World Council, which would be ratified at the New Delhi Assembly in 1961. The 'Rhodes Incident' is well known⁸: at a meeting separate from the Central Committee, a group of Orthodox bishops met with the two aforementioned catholic 'journalists', causing infuriated reactions from the side of the World Council of Churches and considerable tension with the other orthodox representatives. Although we cannot enter into detail, the incident should not go unmentioned for two reasons. First, it illustrates well how Dumont and Willebrands joined efforts in developing contacts with both the WCC and the Orthodox world even before Willebrands was to play an official role. Second, this incident made it painfully clear that the Roman Catholic Church lacked an 'official address' for ecumenical contacts, a situation resolved only with the set-up of the Secretariat for Christian Unity in June 1960, which was partly a result of the incident. There is little surprise that Willebrands became the right hand to the cardinal president of this new body, Augustin Cardinal Bea. In this secretariat, much of the expertise available on the local and informal levels was now raised to the official level of a future Vatican dicastery. Thus one can ascertain the central role of the Dutch prelate in the upcoming ecumenical activities of the newly founded Secretariat, precisely the organ within the Vatican which formed the context for ongoing contacts with the ecumenical patriarchate.

The Secretariat and Constantinople: Early Contacts

In early 1962 the first of our three moments of intensified relationships between Rome and Constantinople takes place. Not only in Rome were activities constantly developing, within the Ecumenical Patriarchate too, ecumenical relationships on the eve of the council were in full expansion. In November 1961, not only had Athenagoras obtained ratification of the Eastern Orthodox Church's membership in the World Council at the New Delhi Assembly, but also on the level of bilateral contacts the ecumenical patriarchate was in constant movement. For instance, in March 1962, Andreas Rinkel, Old Catholic bishop of Utrecht visited the ecumenical patriarch. A mere two months later, the Archbishop of Canterbury, Michael Ramsey, was present at the Phanar. It is clear that the ecumenical patriarch displayed a willingness to engage in contact with other churches, a willingness that provides the necessary breeding ground for Orthodox-Roman Catholic contacts after the 1959 setback.

In Rome, Willebrands and his peers closely followed the evolutions, until in February 1962, the SCUF-secretary himself travelled to Istanbul⁹. There he met several representatives of the ecumenical patriarchate, and his conversations with them were made possible through preparations that were initiated more than a year before. In a small committee within the Secretariat, including Catholic Conference board members Joseph Höfer, Christophe Dumont and Charles Boyer, Willebrands had broached the possibility of inviting non-Catholic observers to Vatican II. He did so by making unequivocal references to the Rhodes incident, and to his contacts with the World Council of Churches. Openness for observers to attend appeared in a speech delivered by cardinal Tardini in late October 1959. Taking advantage of the opening created by the Vatican State Secretary, the SCUF seized the occasion to reflect on Willebrands' suggestion. On December 15, 1960, the issue was subject to general discussion, and it was raised again two months later at the SCUF's general meeting in Ariccia. Reporting on the general discussion in the SCUF on February 9, 1961, Willebrands' opinion was that the presence of observers was crucial for the future of ecumenism.

His attitude of confidence, and the decision taken to ask the non-Roman Catholic communities to send observers provided the impe-

tus for Willebrands to undertake his first journey to Constantinople. The trip's precise aim was to extend an open invitation to the ecumenical patriarchate to send observers to Vatican II. Apart from its particular goal, the meeting was of great significance for the future and common itinerary of both churches. In fact, even though both were then engaging in the ecumenical field, the formal relationships between the Phanar and Rome were very low profile and scant before February 1962. The nature of earlier contacts had been restricted to the exchange of polite formalities, and by no means was there any direct correspondence between the patriarchs of the sees of Rome and of Constantinople. By way of illustration, in December 1961 we find a letter from Cardinal Bea to the ecumenical patriarch, thanking Athenagoras for a present sent to the pope. The letter was answered with a brief note of gratitude from Maximos of Sardis. Informally, however, contacts existed. Metropolitan Maximos was well acquainted with Dumont and Pierre Duprey. Also, Willebrands' visit was in fact preceded by a visit to the patriarchate by Jesuit Fr. Alfons Raes and Mgr. Testa, of the Congregation for the Oriental Churches.¹⁰

On Wednesday February 14 – during the month of Ramadan in 1962 – Willebrands left for Istanbul, where he was housed in the Palas Hotel by invitation of the ecumenical patriarch. Willebrands' first conversations on the next day were with Metropolitan Chrysostomos of Myra. From the start, these talks occasioned a process of discernment in Willebrands, who, being due to meet the synodal commission for pan-Christian relationships, was immediately warned regarding the tensions among the members of the Synod. While one wing appeared to be open for friendly relationships with Roman Catholicism, another fraction was vehemently against them. Willebrands was immediately immersed in historical sensitivities dating back centuries. Negative feelings had been aroused by John XXIII's November 1961 encyclical on Leo the Great, *Aeterna Dei Sapientia*, which referred back to canon 28 of Chalcedon, claiming the Roman see as the principal ecclesiastical see.

In Istanbul the encyclical was read as a denial of the role and place of Constantinople, and therefore as a return to the positions held by Roman Catholics before the Councils of Lyon and Florence. One of Willebrands' first moves was simply to explain the encyclical, to express regrets, thereby revealing something of his discrete and diplomatic qualities in ecumenical conversation, praised by Visser't Hooft in his memoirs. Willebrands stressed the importance of an open psychological climate, and underlined that official acts or speeches should not be allowed to paralyze the ongoing process of dialogue. One ought to present the Catholic Church's doctrines clearly and completely, but to avoid hurtful pronouncements, Willebrands claimed, referring to the principle he would later make his official episcopal device: 'Veritatem faciens in caritate'.

Naturally, the conversations touched upon the issue of the observers. The metropolitan explained that any invitation should be directed to the patriarch, who would expedite the invitation to the autocephalous churches. This, however, had procedural implications. Two options existed: either each of the autocephalous churches was left free in its choice to accept or reject the invitation, or the invitation was only accepted if and when all respective churches agreed. Also interesting against the background of the Rhodes incident was the fact that any eventual representation at Vatican II would not be seen as analogous to the already existing representation of Phanar at the WCC headquarters in Geneva.

During that same afternoon, the first of two informal conversations with Patriarch Athenagoras took place. A conversation entirely

different in nature: the patriarch did not go into procedural issues at all. Athenagoras first expressed his personal admiration for John XXIII, and then addressed Willebrands very directly, explaining that: 'the Lord is no longer among the churches, for they are not one. We should try to find Him again, and the theologians should help in doing so'. Willebrands reports him saying, 'you are a theologian. I am part of the church's governance, and if only the matter depended on those governing the church, it would be much easier, but the theologians, they have to cooperate'.¹¹

The journey proceeded with official talks with the members of the Commission for Pan-Christian Relationships, presided over by Met. Maximos of Sardis. To this commission the Vatican representative made a plea for spiritual and theological rapprochement and collaboration, and asked to set aside old mutual accusations. Willebrands also visited the orthodox school of Halki, which was led by Met. Maximos Rapanellis, an alumnus of the Leuven theological faculty; the purpose of the visit was another meeting with the patriarch on February 19, 1962. Even though the goal of the journey, namely, to have observers sent to the Council, was by no means reached, nevertheless the second conversation between Athenagoras and Willebrands remained of fundamental importance for further developments. To clarify this, consider the activities pursued in Rome by the SCUF's second subcommission '*De structura hierarchica ecclesiae*'. This subcommission had actively prepared and discussed the notions of episcopal collegiality, papal primacy, as well as the extent to which the bishops are sovereign in their local churches. Now, on his own initiative, the point of the role of the bishops and their relatedness to the bishop of Rome, is taken up by Athenagoras. The patriarch stated that 'Rome cannot be expected to give up on its dogma of papal infallibility', and explains that in the future fifty years the role of the bishop will have to come to the forefront. Willebrands recorded the patriarch's words as follows:

The bishop is the leader of his church. Think of the bishops, your bishops, in Africa, Asia, America, ... they will lead their local churches in their own way, but united with Rome.¹²

A Shared Richness

For all of its imperfections, this first moment of intensified contact is important for a variety of reasons. First, the dialogue level has shifted from the informal to the formal. No real contact between the two churches' leadership was yet established, but the Roman Catholic Church and Constantinople were now on speaking terms, with mandates from their respective hierarchs – this constituted a ground-breaking event in itself. The psychological climate became one of openness for dialogue and of seeking for points of convergence, even though the internal opposition in both Old and New Rome was far from absent. The mandate for conversation from both sides had support at the highest levels. And there was a mutual willingness to step beyond historical dividing points, such as Chalcedon's canon 28, the *filioque* and the dogma of Mary's assumption; Athenagoras stated that all of these did not constitute an obstacle. At this stage, the main difficulty was felt to be the interpretation of papal primacy, an issue in which the viewpoints of the Secretariat and the patriarch would appear to be very close, and which is undetachable from the problematic of episcopal collegiality. At the same time, the practical aim of this first *prise de contact* was not realized: no observers from the side of the patriarchate were sent to the council in this early stage. And, as is well known, the invitation would stand and would be renewed, only to be heeded during the last period of Vatican II.

The preconciliar conversations in early 1962 did not remain without consequences. Roman Catholicism entered into the conciliar realm with an open option for conversation and dialogue. This openness is reflected in an ever increasing amount of mutual visits and conversations between the Secretariat for Unity and the Ecumenical Patriarchate. In the coming years, Willebrands, Dumont and Pierre Duprey would constitute a core group leading the process. A firm basis was laid, which would culminate in three distinct events, each of them bearing Mgr. Willebrands' mark. We will briefly discuss each event, with particular attention to Willebrands' role in them, showing that the contacts between Rome and Constantinople now became both more official as well as more public. We enter into a new situation: the heads of both churches now, for the first time in centuries, entered into direct contact with one another, through a series of serene and important public gestures. Meanwhile, Willebrands and his collaborators worked behind the scenes in order to make these contacts possible.

A Pope Writes to a Patriarch

An example of Willebrands' role *en coulisse* is best illustrated through a glance at the 'official' correspondence between Rome and Istanbul. This correspondence culminated in an historical letter from Pope Paul VI to Patriarch Athenagoras, signed September 20, 1963. The fact of the letter was of historical importance since this was the first letter of its kind since 1584. It constituted a symbolic gesture that was the result of the activities deployed behind the curtains in years past. It also became an impetus for deepened contact among two churches now described as 'two sisters'. When looking at Willebrands' role in the dialogue process, we should also look at the content of the letter. This document carefully and precisely listed a series of existing points of agreement, publicly illustrating the already real but still imperfect communion between Rome and Constantinople. Even though signed by the Pope, this text was drafted by key players in the Secretariat, holding Paul VI's pen. Those drafting it were the same three musketeers, with the support of Cardinal Bea, that constituted the centre of Roman Catholic ecumenical commitments with Constantinople: Willebrands, Duprey and Dumont¹³. In fact, once public, the draft letter these men so delicately crafted – which was triggered by an earlier one directed to the pope by Maximos of Sardes – officially set in motion what has become known to the public as the 'dialogue of charity' between Vatican and Phanar, a process that was

8 See my article, L' "affaire de Rhodes" au jour le jour. La correspondance inédite entre J.M.G. Willebrands et Ch.-J. Dumont, in *Istina* 54 (2009), 253-277. Willebrands' own account was published in *La rencontre de Rhodes*, in *Vers l'Unité Chrétienne* 13 (1960), 1-4.

9 For instance, the Archivio Segreto Vaticano (ASV): Conc. Vat. II files 831.4, holds the reports of the conversations between the Patriarch and the Benedictine Fr. Regis Barwig, on January 24, 1961.

10 On the preparations of this "missione informativa" by the Congregation, see ASV: Conc. Vat. II, 849.1. A six page *Relazione sulla missione informativa sui lavori preparatori del Concilio mandata al Patriarca di Costantinopoli*, written by Alfons Raes, and dates from July 5, 1961.

11 Papers Willebrands 284: Report of the journey to Constantinople, 14-21 February 1962. Also found in Italian translation in ASV: Conc. Vat. II, 321.2.

12 Papers Willebrands 284: Handwritten report on the journey to Istanbul, February 14-20, 1962. An official version in Italian for the SCUF, written on February 23, 1962 is also conserved in the same file.

13 Archives John Long, kept at Woodstock Theological Center, Georgetown University, Washington DC (henceforth GU): Letter from Paul VI to Athenagoras, draft version, 20 September 1963.

furthered by the words of Athenagoras addressed to Paul VI after the closure of the much followed Pan-orthodox Conference of Rhodes, in October 1963.

From Rome to Jerusalem

A second major event where the Dutch Monsignor played a role behind the scenes was an even larger media spectacle and a major symbolic gesture: the encounter of the Pope and the Patriarch in Jerusalem in January 1964. By the end of the Council's tumultuous second period, Willebrands was much occupied with the presentation of the first *Schema de oecumenismo* to the Council Fathers on November 8, 1963. Still, on the side, along with a few members of the Secretariat, he was involved in the practical preparations for a papal visit to Jerusalem, announced by Paul VI in the Council hall on December 4, 1963. Much has been said and written about this historic meeting, but our attention goes to the preparations behind it.

From the perspective of the SCUF-secretary, active on a variety of fronts in the organization of the council, the process of gaining the pope's confidence was as important as the ongoing correspondence with the office of the ecumenical patriarch. The aforementioned topic, the drafting of Paul VI's historic letter by Willebrands and his collaborators, illustrates the amount of trust gained by the secretariat's staff members on either side of the ecclesial divide. Relying on Montini's confidence, the silent diplomatic activity in this month of December was crucial for the success of the most publicized events of the conciliar period. One may compare Willebrands' role with that of a movie director: he shies away from the spotlights, and the public sees the actors on the screen. Along with representatives of the Vatican State Secretariat, Willebrands directed the screenplay for the meeting on the Mount of Olives.

While Pierre Duprey was sent to Constantinople for further arrangements, the secretary himself was occupied with the rather detailed drafting of the protocols for the Jerusalem meeting. Finding the middle ground between three parties involved was an interesting exercise in diplomatic equilibrium: the protocols were drafted in close contact with cardinal Testa and members from the congregation for the Oriental Churches on the one side, and in consultation with substitute Dell'Acqua from the Vatican Secretariat of State on the other side. All the while, Willebrands was taking care of the third party: the patriarchal envoys Athenagoras of Thyateira and Meliton of Heliopolis, who represented the wishes of Constantinople. Finally, the protocols for the meeting were completed and signed in Dell'Acqua's office on December 30, in the presence of the patriarchal delegates, and of Willebrands and Duprey.

Stepping out from behind the director's chair for a moment, Willebrands was also seeking to prepare the Italian public forum through the publication of a large piece in the periodical *La Rocca*, explaining the *Aspetti ecumenici del pellegrinaggio di Paolo VI*. In his article, Willebrands voiced the pope's attitude, but at the same time diligently took Athenagoras' point of view into account. On top of this, he attempted to 'manage' the reactions from members of other churches, among them Lukas Vischer, WCC-representative who appeared to take a rather negative stance toward Athenagoras' insistence on an invitation to other church leaders for common prayer. In fact, Athenagoras – who had already called for the church leaders to undertake a pilgrimage to Jerusalem in 1959 – immediately picked up on the pilgrimage initiative, and announced his plan to go to the Holy Land and meet the pope, in spite of the generally negative reactions of the autocephalous churches. Throughout the pope's pilgrimage, both Duprey and Willebrands were present. During these days, Paul VI

made the gesture of offering a chalice to Athenagoras, a gesture which would leave a lasting impression on the patriarch, who in his own speech in Jerusalem expressed his hopes of celebrating communion from one single chalice.

Overcoming the Anathemas of 1054

Not only did the Jerusalem meeting constitute a major public gesture, it also reflected the sentiment of those working behind the scenes that the *filioque* was no longer a major stumbling block, and that the anathemas pronounced in the past could be overcome.¹⁴ For Willebrands, who always presented the SCUF with the ultimate goal of Christian unity, the sequence of events proved important: after the audacious act in January 1964, a next step was to be gradually prepared, and that step entered more into the theological realm. This step, the third moment, would be the lifting of the anathemas of 1054; they were lifted simultaneously in Constantinople, and in St. Peter's basilica, on December 7, 1965.

After the Jerusalem pilgrimage, renewed attempts were made to invite observers from the ecumenical patriarchate, and by Paul VI's request a delegation under Mgr. Martin was now sent to the patriarchate. In the same period of time, John Long, Willebrands and Pierre Duprey were involved in contacts with the Vatican State Secretariat in order to invite Athenagoras for a visit to the city of Rome, a visit for which the Secretary had already started drafting the protocols in consultation with the State Secretariat. A version of these protocols has been preserved, dated April 15, 1964.¹⁵ This project, as well as the planning for the transfer of the relics of St. Andrew from the Vatican back to Patras, figure among the reasons why cardinal Bea's secretary undertook another journey to Constantinople, from April 21 to 24, 1964. The conversations Willebrands now was having with Athenagoras had a different tone. In a climate of mutual confidence, the two men immediately discussed concrete projects: first, the possibility of the patriarchal visit to Rome, a project that would not soon be accomplished; second, the lifting the anathemas pronounced by Cerularius and Humbert in the years 1053 and 1054.¹⁶

Apparently, the issue was already on Willebrands' agenda during the second intersession of Vatican II. Later, back in Rome, the issue would be put on the Secretariat's agenda on 23 September 1964, not so much by Willebrands but by the Ukrainian Greek Catholic Metropolitan Maxim Hermaniuk. Hermaniuk had shifted the matter into the report he had written on the portion of the *Schema De Oecumenismo* that dealt with the Eastern Churches¹⁷. Hermaniuk claimed that the excommunications pronounced by Cardinal Humbert in the eleventh century were void of any dogmatic content, and could thus be overcome. Hermaniuk's report states: 'ut ex historia hodie constat, in tota lucta hac nulla veritas dogmatica revera in dubium vocata fuisse'.¹⁸ Although it caused tension, the proposal could rely on the positive atmosphere caused by the decision of Constantinople to send observers to the Council for the last period of Vatican II. With Willebrands' support, Hermaniuk presented it to the Council Fathers on October 7, 1964, thereby ensuring it a place in the redaction history of the soon-to-be-promulgated decree *Unitatis Redintegratio*. Hermaniuk's statement triggered ample press attention, but also some personal reactions. Among them, Hermaniuk writes in his diary, was Andrei Scrima, Athenagoras' personal representative at Vatican II; Scrima expressed his gratitude and called Hermaniuk's proposal 'the highest degree of the ecumenical spirit of this Council'. In his turn, Scrima reported this to Athenagoras, in view of the upcoming pan-orthodox conference in February 1965.

The Rhodes conference then ratified the patriarchal attempts at establishing an official dialogue with Rome; moreover, that decision was communicated to Paul VI by Meliton of Heliopolis. In the slipstream of all this, the pope's conversation with Meliton, and later on also with metropolitan Chrysostomos of Myra, prove crucial in the movement towards the lifting the anathemas. On July 16, 1965, Willebrands also discussed the issue with Chrysostomos, both men relying on the principal agreement of Athenagoras. The patriarch was willing to move forward; the question now was whether the pope would be willing to step into the same line. An audience with Paul VI on October 9, 1965, an audience at which Willebrands and Emilianos Timiadis were also present, would constitute the decisive step. The pope, Willebrands reports, talked about: 'la question de l'excommunication de 1054. Pour ce dernier point, il propose une solution par [la création d'] une commission mixte (Rome – Constantinople) qui pourrait faire une étude et proposer une formule qui pourrait mettre fin à cette question'. The news also quickly spread among other observers, such as Eugene Fairweather.¹⁹

After some discussion, and with the agreement of Dell'Acqua, a commission led by Willebrands, is set up. Its actions are documented in the John Long papers. Bea's secretary is pinched between Michele Maccarrone's own preparations – having already suggested a list of candidates to Cicognani – on the issue of 1054, and his contacts within the secretariat, where he and Bea confide the issue to Dumont, who – based on the account of the 1054 schism published in 1959 by his confrere Congar, drafted a first *Projet de déclaration commune*.²⁰ Again, Willebrands had to consult with the State Secretariat, as he explains in his diary on November 4, 1965:

„Copie de la lettre de Cicognani à Maccarrone concernant la commission mixte avec Constantinople. De sa propre initiative Maccarrone a proposé des candidats, qui ont été approuvés. Il est difficile de continuer de cette manière.“²¹

Finally, with papal approval, a new commission was set up, presided over by Mgr. Willebrands, and composed of these members: Michele Maccarrone, Alphonse Raes, Christophe-Jean Dumont, and Alphonse Stickler. Although this was the official composition, John Long was also present to take notes, and Pierre Duprey assisted at both of its meetings, held on November 12 and 14, 1965. On the basis of Dumont's first draft, the group prepared a *Projet de déclaration commune*, dated November 15. This version, however, was considerably revised in a small committee consisting of only Willebrands and Dumont; that committee made several additions and appended an explanatory note containing nine subsequent points. One of the more striking additions made in this private meeting was the insertion of the central statement, where the Pope and the Patriarch jointly declare to regret and to remove from memory and from the midst of the church their mutual excommunications.

Then, from November 21 to 24, the group travels to Istanbul²², to join forces with a commission from the side of the Ecumenical Patriarchate, in order to arrive at a final text for the declaration. The orthodox delegation was composed of Meliton of Heliopolis (president), Chrysostomos of Myra, Fr. Gabriele, Fr. Anastasiades, and archdeacon Fr. Evangelos. Andrei Scrima²³, who had already received the earlier version of the project at Willebrands' office on November 19, 1965, and Pierre Duprey acted as secretaries on either side. The working basis for the mixed commission was the version of the text provided by Willebrands and Dumont, which would essentially be adopted, first by the commission, then by Paul VI and

Athenagoras. Willebrands and Meliton, the presidents of the two delegations preparing the *Common Declaration* were given the honour of presenting it to the council fathers on the Solemn Session of December 7, 1965. Willebrands read out loud the statement in front of the Council assembly.

Sharing A Single Chalice

Although several important events took place in the years immediately following Vatican II, our third moment of intensified contact between the Phanar and Rome is situated at the end of the decade. Willebrands, now the SCUF's cardinal president, in succession after Cardinal Bea, travelled once more to Istanbul, on December 1 and 2, 1969, for a meeting with Athenagoras. The closeness of both ecumenical pioneers is striking. In his report, the cardinal cites the patriarch:

„Quelle période de dix ans! Quel développement! [...] Je voudrais de nouveau rencontrer le Pape pour célébrer avec lui l'Eucharistie – un seul calice. Quand je suis allé à Jérusalem, le Pape m'a offert le calice, je ne l'avais pas demandé ni prévu, mais il savait que je le désirais et il me l'a offert. Qu'est-ce qui nous divise? Rien, absolument rien. Le pape ne doit rien changer, l'infailibilité de l'église a toujours existé. Je suis toujours avec le pape, il est le vrai chef et nous le suivons en tout et je veux célébrer l'eucharistie avec lui. Prenez courage et préparez cela. Le courage seul ne suffit peut-être pas, alors un peu d'audace, mais vous devez le faire.“²⁴

For a third time, Willebrands found himself squarely in the centre of the ecumenical rapprochement between the patriarchate and his own church. Much moved by Athenagoras' willingness to step beyond the 'dialogue of charity' and enter into full communion with the Roman Catholic Church, Willebrands was also quite aware of some of the possible objections to be made. During the talk he raised some objections, such as the negative stance on intercommunion between the orthodox and catholic faithful taken up by the patriarch of Jerusalem, Benediktos, and by Archbishop Jakovos of the US Greek Orthodox Church. Several other orthodox leaders might also react negatively. Athenagoras showed himself aware of such objections, but insisted on his own willingness to commit to this, provided that the Pope would

14 See Christophe-Jean Dumont: La levée des Anathèmes de 1054 (7 décembre 1965) et sa signification dans la conjoncture oecuménique contemporaine, in Andrew Blane, Thomas Bird (ed.): The Ecumenical World of Orthodox Civilization. FS George Florovski, Den Haag 1974, 193-214.

15 GU: Archives Long, Protocol Draft: Venuta a Roma del patriarca ecumenico Athenagoras, April 15, 1964.

16 See Declerck 2009, aaO., 109-112; Report of the visit from April 21-24, 1964: Visite au patriarche [Athénagoras]. Vœux pour les fêtes pascales et pour le rétablissement de sa santé. Le patriarche: au sujet de la Rencontre et sur le concile.

17 Schelkens, Skira 2012, aaO., 188-190.

18 The Greek Catholic Metropolitan's report is entitled De ecclesiarum orientalium peculiari consideratione, and can be found in the AS III/4, 10-13.

19 Eugene Radbone Fairweather: Unpublished Council Diary, 202.

20 GU: Archives Long, Projet de déclaration commune, s.d., 3.

21 Declerck 2009, aaO., 253. November 4, 1965.

22 On this journey, see Giovanni Caprile: Il Concilio Vaticano II, Vol. 5, Rome 1969, 506-507.

23 Scrima was in Rome for the fourth period of Vatican Council as personal delegate of Athenagoras. See ASV: Conc. Vat. II, 115.1: Letter from Athenagoras to Bea, August 31, 1965.

24 GU: Archives Long, Report: Rencontre du cardinal Willebrands avec S.S. le patriarche Athénagoras I à Istanbul, 1-2 décembre 1969, dated December 9, 1969, 1.

be the one to make the offer. In private, before leaving, Willebrands confided to the patriarch that Paul VI had said: 'I would be willing to travel to the North Pole to meet the patriarch and concelebrate with him'. Athenagoras reacted: 'It's not necessary to travel to the North pole, St. Peter's basilica will do fine'. Thereupon the cardinal discussed the practical consequences of the conversation with the patriarch; Willebrands received full support from Metropolitan Meliton of Chalcedon.

In consultation with Jérôme Hamer, Duprey, and Mgr. Fortino, Willebrands would take the matter further. In the first half of December, Cardinal Willebrands drafted a *Note sur les implications d'une éventuelle concélébration eucharistique entre le pape et le patriarche Athenagoras*, discussed in a private audience with Paul VI on December 22.²⁵ This note listed a series of ecclesiological implications, stressed the importance of visible communion through the fact of concelebration, and discussing the main issues that had remained problematic for Athenagoras in the past: the notion of papal primacy and the separate theological evolutions in the Orthodox and the Western Church, dividing between the variety in theological, ritual and spiritual existing prior to the 1054 schism, and that after the schism. In particular the value of the later Roman Catholic definitions of faith were discussed. For instance, on the level of ecclesiological declarations, Willebrands' report points to the fact that Vatican I's definition of papal infallibility had not '*in se*' been rejected by orthodox leaders and that 'aucun concile panorthodoxe ne l'a refusé formellement'. Willebrands proceeded on the essential nature of the statements of Latin councils that followed the eleventh century. Tacitly applying a theory of the hierarchy of councils, Willebrands proposed that the conciliar decisions made in the Latin church after the 11th century be regarded henceforth as responses to the historical demands of the Western churches. The Cardinal presented his thought to Paul VI as follows:

„Les décisions des Conciles catholiques postérieurs au 11^e siècle (Conciles du Latran, de Trente, etc.) seraient considérées comme répondant à des exigences historiques de l'église de l'Occident. Sans nier le développement continu qui a lieu dans l'église sous l'inspiration du Saint-Esprit, ainsi que la valeur de certaines de ces décisions pour l'église universelle, on ne doit pas les considérer en dehors de leur contexte historique (discussions entre écoles théologiques occidentales, la réforme protestante etc.) ni insister sur l'application univoque des décisions de ces Conciles aux églises d'Orient, ni leur demander une reconnaissance de ces Conciles comme œcuméniquesœcuméniquesœcuméniques“ (ibid., p. 4).

The position taken by Willebrands in fact relied heavily on a 1965 book by Vittorio Peri, who made clear that the notion of an 'ecumenical' council applied in contemporary canon law was a post-tridentine one.²⁶ Until Bellarmine, a council could not be called 'ecumenical' in the absence of the bishops of the East. Willebrands' *Note* also discusses the delicate position of the uniate churches; the *Note* points out that uniatism should be avoided when entering into further conversation with Constantinople. Willebrands' opinion at the time was clearly that the only option for ecumenical reconciliation with the Orthodox, apart from uniatism, was to re-establish full communion between Rome and the Orthodox, i.e. Constantinople. The document closes with a set of practical issues and sensitivities to bear in mind. Apparently the pope agreed, and in late December a restricted commission was set up. Members included Duprey, Dumont,

and Wilhelm de Vries, a Dutch Jesuit father. Informed of the pope's agreement to study the option of concelebration, Duprey asked both Dumont and De Vries to prepare advice, based on the study of Willebrands' note. All of them received a copy of the *Note* with the requirement to deliver it back to Duprey. The three met again on January 1, 1970. The reports offer divided opinions, and Duprey decided to present them to Willebrands, later reporting on the Cardinal's decision as follows:

„Le cardinal Willebrands, après lecture de ces deux rapports, décidait de consulter le P. Louis Bouyer, bon connaisseur de l'orthodoxie et ami connu depuis longtemps pour avoir son avis sur les deux rapports et sur toute la question.“

Next, Willebrands had Pierre Duprey solicit a reaction from Louis Bouyer, who, in turn, sent his report to Willebrands by February 10. Two days later, Duprey drafted a survey of the three reports. It is clear that Duprey, Bouyer and Willebrands did not agree with De Vries, whose report was dismissed for its demand that full agreement be reached on virtually all theological and practical points as well as on conciliar formulas before entering into the act of concelebration. Attacking Peri's work, De Vries demanded a broad agreement regarding the definitions made by the post-11th-century Latin councils. Whereas Peri's conclusions had offered room for a merely partial and contextualized acceptance of recent Latin conciliar decrees, with further issues and instances of diversity to be resolved *a posteriori*, De Vries could not go along. Duprey, from his side, criticized De Vries, stating that:

„la position provient d'une vue insuffisamment historique et dynamique de la tradition. Il ne fait pas de distinction entre le contenu des affirmations de foi et les expressions et formulations qu'elles ont reçues après la séparation, dans un contexte culturel unilatéralement occidental. Ces expressions et formulations rendent souvent le contenu des affirmations de foi méconnaissables pour les orientaux étrangers à la culture occidentale. Ils ont donc parfois rejeté ces affirmations alors qu'elles ne professaient rien d'autre que ce que l'Orient confessait en d'autres termes.“²⁷

This was precisely Cardinal Willebrands' position. Dumont, a long-standing friend of the Dutch Cardinal, was also rather in favour of taking a factual step on the basis of the already established but imperfect communion. He appealed to the decision taken by the Moscow patriarchate to allow catholic faithful to the administration of sacraments in the Russian Orthodox Church. Finally, Duprey's *Nouvelle note* picked up Bouyer's remarks, which were generally supportive of the initiative. Harkening back to the principles laid out in *Unitatis Redintegratio* 14 to 17, Bouyer had underlined first and foremost the need for a mutual acceptance of diversity on the levels of discipline, spirituality, liturgy and theology. Referring back to the historic journeys of Paul VI to Constantinople, and of Athenagoras to St. Peter's basilica, Bouyer, along with Willebrands, argued that both the pope and the patriarch were willing to accept such diversity. On the ecclesiological level, both Dumont and Bouyer pointed out that any act of concelebration would also imply the Roman Church's further commitment to act 'collegially' with the East where the universal church was concerned. After consideration of all the reports, Duprey's *Nouvelle note* decided that the conclusions of Cardinal Willebrands' first *Note* would remain the basis of further evolution: Willebrands' conclusions had acknowledged that there were certainly some risks. Po-

litical factors had to be taken in due account, as well as the reactions of the wider orthodox community. Willebrands' *Note* also concluded that the act of concelebration should be clearly presented as an act of reconciliation with Constantinople, so as not to offend the other Orthodox Churches. The *Nouvelle note* concludes:

„Il semble que l'on peut reprendre les conclusions de la note déjà remise par le cardinal Willebrands. La première partie de la note 'implications ecclésiologiques' doit être complétée et nuancée par les remarques du P. Bouyer. Il serait désirable que le cardinal Willebrands prenne contact avec le métropolite Meliton pour voir quel est le résultat de la réflexion faite au Phanar depuis décembre“ (ibid., p. 4).²⁸

Some six weeks later, Willebrands' note – with some revisions – provided a working basis for a mixed commission between the Roman Catholic Church and the Ecumenical Patriarchate. In all silence, this commission gathered at Chambésy-Geneva on two occasions, from 27 to 29 April, and from 14 to 15 May. A third meeting took place in Zürich from June 5 to 7, 1970. These meetings ultimately led to a fourteen-page report²⁹, which was to be studied in all discretion by Paul VI and by Athenagoras, and not to be communicated to anyone outside.

The Zürich Report

The Zürich report, dated June 6, 1970, was a unique document of particular importance, although it ended up in the dead alley of its members' archives, and the act of concelebration did not take place. Nevertheless, in its contents the report extended the path paved by Willebrands' notes, and served to mark out the itinerary for an entire decade of rapprochement between Rome and Constantinople. The report opens with a survey of fundamental presuppositions. The act of concelebration, it is explained, supposes in both fact and principle a unity which is manifested in and through the concelebration itself. Then the report takes up the theme of legitimate diversity, and explains how this diversity existed before the 1054 schism, and was not experienced in terms of incompatibility.³⁰ Furthermore, the report states clearly that the 1965 removal of the anathemas has created a new situation. As elements of convergence, the existing sacramental reality, the existence of a hierarchy and shared articles of faith are mentioned.

Further on, the report acknowledged that 'une concélébration entre le pape et patriarche est donc possible à condition qu'elle soit de part et d'autre l'expression de la volonté de reprendre la vie commune et qu'elle soit le commencement de cette nouvelle vie ensemble' (ibid., p. 9).³¹ Again, the two sister churches refer back to the lifting of the anathemas and the principle of 'lawful variety' formulated in *Unitatis Redintegratio* 17, stressing the need to interpret them as mutually complementary rather than conflicting. Later in the report, focusing on the value of the council declarations made after the 1054 separation, the commission binds together the principles of a hierarchy of truths and of a hierarchy of councils, thereby following Willebrands' initial report, which was in turn influenced by Peri. The dogmatic definitions of the Roman Catholic Church are divided into four categories. The report concludes:

„on peut donc répondre affirmativement à la question préalable. Les dogmes définis par les catholiques depuis la séparation n'ont pas brisé l'unité de la foi existant depuis les origines entre l'église catholique et l'église orthodoxe. Cependant, de par leur sépara-

tion séculaire et leur évolution indépendante, des malentendus existent sur la formulation de certains aspects de cette foi que l'église d'Occident a été dans la nécessité de défendre ou de développer durant ces derniers siècles“ (ibid., p. 9).³²

Then, more practical problems are discussed, including the need to carefully deal with the position of the uniate hierarchies as well as their relatedness to the orthodox church. Here too, the report is hopeful when it says that the bishops of some Eastern Catholic Churches may be admitted to participate in the synodal life of the Orthodox Church, while remaining in canonical communion with the Catholic Church. Finally, we should note one striking point where the mixed commission moved away from Willebrands' initial report for the pope. Precisely this point would remain problematic:

„Dans le contexte de l'église en occident aujourd'hui, il serait souhaitable qu'une déclaration très précise et très énergique du pape souligne que ce qui se réalise entre catholiques et orthodoxes ne veut aucunement dire que dorénavant est implicitement autorisée une intercommunion généralisée en Occident entre catholiques et anglicans protestants. Tout au contraire, la pleine communion retrouvée entre l'Orient et l'Occident impliquerait que les deux églises agissent désormais de concert dans leurs relations avec les églises et communautés issues de la Réforme“ (ibid., p. 13-14).

Ultimately, the report recommends that for psychological reasons it would be wise to organize a double concelebration, the first in an orthodox church according to the orthodox liturgy, and the second in Rome according to the Roman liturgy. Today, one is struck by the extent to which the step towards full communion was prepared and supported by both hierarchies. On a fundamental level, the secret commission's work reached the point of stating that full agreement is essentially possible between Rome and Constantinople, provided that both can maintain their identity. Nevertheless, a growing hesitation in both churches caused the end of the process, and that hesitation had a variety of causes. Among them was the Roman fear of what full communion with Constantinople would mean for concelebration with other, mainly non-orthodox churches. Increasingly, difficulties were raised with regard to the ecumenical contacts between the Orthodox – longstanding members of the Geneva World Council and engaged in their own bilateral contacts with reformed ecclesial com-

25 GU: Archives Long, J. Willebrands: Note sur les implications d'une éventuelle concélébration eucharistique entre le pape et le patriarche Athénagoras, December 1969, 6.
26 Vittorio Peri, I concili e le chiese. Ricerca storica sulla tradizione d'universalità dei sinodi ecumenici, Rome 1965, 59-64. See also ID.: Il numero dei concili ecumenici nella tradizione cattolica moderna, in *Aevum* 37 (1963), 430-501. Also of influence was Yves Congar: Primauté des quatre premiers conciles oecuméniques, in the Chevetogne study *Le Concile et les conciles. Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'église*, Paris 1960, 75-109.

27 GU: Archives Long, P. Duprey: Nouvelle note sur l'éventuelle concélébration eucharistique du Pape et du Patriarche Athénagoras, February 12, 1970, 1f.

28 GU: Archives Long, P. Duprey 1970, aaO., 4.

29 Ebd.

30 GU: Archives Long 1970, aaO., 3: "Il ne faut pas oublier que l'accord doctrinal entre l'Orient et l'Occident dans les onze premiers siècles n'a pas toujours été total et que, notamment sur le point qui fera l'objet des définitions du Ier Concile du Vatican, on avait dès le 4ème, 5ème, et surtout 6ème siècle à Rome des vues que l'Orient ne partageait pas. Cependant ces divergences sur l'interprétation du rôle des évêques de Rome dans la communion universelle des églises n'ont jamais, à cette époque, été vues comme une cause imposant la rupture de communion."

31 GU: Archives Long 1970, aaO., 9.

32 GU: Archives Long 1970, aaO., 9.

munities – and the implications these may have for the Roman Catholic Church on the occasion of its full communion with Constantinople. At the beginning of the 1970s, the new ecumenical decade posed its own problems, and the Secretariat felt the need to issue two clarifying statements on sacramental sharing. A factor at play was the Vatican's complex relationship with the World Council of Churches; Rome had declared that it could not enter into full membership with that body.³³

Rome apparently also feared a worsening of contacts with other Orthodox churches in the event of full communion with Constantinople. From the side of the patriarchate, too, it appeared more difficult than foreseen to find support with the wider orthodox community³⁴; this difficulty led the patriarch to consult, in late 1971, with Willebrands and Duprey on the idea of establishing a pan-orthodox commission to study the possibility of concelebration and full communion. But the ailing patriarch would not be able to carry it through, and the disappointment was tangible both for Cardinal Willebrands, and especially for the patriarch of Constantinople. By the end of 1971, for the last time, Willebrands and Duprey would travel to Istanbul to meet Athenagoras. The occasion was a joyful one, since they were officially delegated to offer the first copies of the *Tomos Agapis* to the Patriarch. Athenagoras, hardly able to conceal his feelings on the slow progress, repeated his desire for full communion. The patriarch stuck with his promises, but also added in the same conversation on December 7, the sixth anniversary of the removal of the anathemas, that „tout le peuple attendait que nous célébrions, que nous communions ensemble, au même pain rompu ensemble, au

même calice. Il a été déçu“.³⁵ The next time Willebrands travelled to Istanbul, was on the occasion of the death of Athenagoras, as part of the pontifical mission.⁴¹ There, at the Phanar, Willebrands learns that the patriarch had written in his testament that the church should return to the type of Unity it had before 1054.³⁶ Up until our present day, the hope to achieve this is still present.

Karim Schelkens Ph.D., S.T.D.

forscht und lehrt am Center for the Study of the Second Vatican Council

(Katholische Universität Leuven) und am Cardinal Willebrands Research Center

(Universität Tilburg).

33 See Jan Grootaers: *Rome et Genève à la croisée des chemins (1968-1972). Un ordre du jour inachevé*, Paris 2005.

34 An interesting survey of Orthodox engagement in ecumenism in the 1970s was published by Michael A. Fahey: *Orthodox Ecumenism and Theology, 1970-1978*, in: *Theological Studies* 39 (1978), 446-485.

35 GU: Archives Long, Rapport sur le voyage du Cardinal Willebrands à Istanbul du 6 au 10 décembre 1971, 4.

36 GU: Archives Long: Rapport sur le séjour à Istanbul de la mission pontificale présidée par le Card. Willebrands et envoyée pour les funérailles du patriarche Athénagoras, July 8-11 1972, 2. One year later, before the Angelus addressed to crowd on St. Peter's square in Rome, Paul VI, would make public reminiscence of the dream shared with Athenagoras, saying that: "three times we had the good fortune of meeting him personally, and a hundred times have we exchanged letters, always mutually promising to make every effort to re-establish perfect unity in faith and in the love of Christ among us, and he always synthesized his feelings in one supreme hope: that of being able to drink from the same chalice with us, that is, to celebrate the eucharistic sacrifice together, the synthesis and the crown of our common ecclesial identification with Christ. And this too we have much desired".

Luther in Korea

Von Hans-Martin Barth

Die nächste Vollversammlung des ÖRK wird 2013 in Busan, einer Millionenstadt in Südkorea, stattfinden. Viele der koreanischen Gemeinden haben dieses Ereignis im Blick, nicht alle wohlwollend. Zugleich bereiten sich einige auf das Reformationsjubiläum 2017 vor, so besonders die kleine Lutherische Kirche. Dies mag für die Martin Luther University in Yong-in / Seoul der Anlass gewesen sein, mich von Mitte September bis Mitte November als Visiting Professor einzuladen.

Martin Luther University

Die Begrüßung fand im Büro des Universitätspräsidenten Hae-Chul Kim statt, das – nach amerikanischem Vorbild – mit der koreanischen Flagge und einer weiteren Fahne, die die Lutherrose trägt, ausgestattet war. Bei seiner Begrüßungsrede erläuterte der Präsident, dass die katholische Kirche in Korea bereits 220 Jahre alt sei, der Protestantismus, insbesondere methodistischer und presbyterianischer Prägung, etwa 120 Jahre, die lutherische Kirche aber erst seit ca. 50 Jahren in Korea vertreten sei: die späteste von allen Denominationen und somit auch die kleinste. Sie zählt, wie ich später bei der Synode

erfuhr, genau 5012 Mitglieder. Im Jahr 2011 waren 188 Mitglieder hinzugekommen. Trotz dieser geringen Zahl hat die Kirche, die sich mithilfe des Zehnten ihrer Mitglieder und durch die Vermietung eines jüngst errichteten Bürohauses, des „Luther Tower“, finanziert, mit vornehmlich amerikanischer Hilfe eine eigene Universität gegründet. In den Abteilungen Counselling, Social Welfare, Altenpflege, Sprachtherapie, Theaterwissenschaften, Englisch und Theologie, studieren dort zur Zeit etwa 600 Studenten. Die Theologen machen im Bachelor-Studium ca 15, im Master-Studium sieben Studierende aus. Diese sieben – zusammen mit gelegentlichen Gästen – waren meine primäre Zielgruppe. Dem Kirchengeschichtler vor Ort, Jin-Seop Eom, war es gelungen, eine koreanische Luther-Gesellschaft (Korean Luther Study Society) zu gründen, für die ich seit 2008 als Overseas Advisor fungiere und am 1. November 2012 einen Reformationsfestvortrag zu halten hatte: „Reformation – lästiger Störenfried oder Gabe an die Menschheit? Lutherische Theologie im Kontext nicht-christlicher Religionen“ (übersetzt). Der Vertreter der Systematischen Theologie, Deuk-Chil Kwon, hat in Regensburg bei Professor Hans Schwarz promoviert. Die praktische Theologie wird durch Professor Malte Rhinow wahrgenommen, der von der in Neuendettelsau ansässigen „Mission Eine Welt“ zur Unterstützung der jungen Kirche als ökumenischer Mitarbeiter ausgesandt wurde.

Theologie-Studium

Das Studium an der LTU ist in gewisser Weise liturgisch geprägt. Die Vorlesungen beginnen mit Gebet oder Besinnung; zweimal in der Woche wird ein Chapel-Gottesdienst gehalten, der von allen Studie-

renden besucht werden muss und der teilweise durch eigene Gesangs- oder Musikbeiträge von diesen mitgestaltet wird. Bei einem dieser Gottesdienste hatte ich statt der Predigt über die religiöse Situation in Deutschland zu berichten.

Von den Studierenden, die ich näher kennenlernte, kam keiner aus einer anderen Religion. Einige bezeichneten sich als „Mutterbauchchristen“, denn in Korea zählt man die Lebensjahre schon von der Zeit vor der Geburt an. Alle waren in Gemeinden der Umgebung als „Evangelisten“, faktisch als Hilfskräfte für die Pastoren, tätig; auf diese Weise können die Studierenden des Magisterkurses, deren Studiengebühren von der Lutherischen Kirche in Korea bezahlt werden, ihren Lebensunterhalt finanzieren. Für mich war äußerst interessant, mit welchen Vorverständnissen sie an die Theologie Luthers, über die ich sie zu unterrichten hatte, herangingen. Für diejenigen, die nicht genügend Englisch konnten, waren meine englischen Texte durch einen emeritierten Systematiker, Sun-Hoe Kim, vorweg übersetzt worden, so dass sie an die Wand projiziert oder als schriftliche koreanische Textvorlagen mitgelesen werden konnten. Auf dieser Basis ergaben sich lebendige und zum Teil kontroverse Diskussionen. So wird etwa die für Luther wichtige Trias „Meditation, Gebet, Anfechtung“ („oratio, meditatio, tentatio“) an der LTU nicht auf das Theologiestudium bezogen, sondern ganz allgemein verstanden: „ein Mensch des Gebets, des Studiums und der Praxis werden“. In dieser Form dient sie als Logo für die gesamte Universität. Schwierig war es, das „sola fide“ zu verteidigen; die Grundstimmung koreanischer Christen ist offenbar semipelagianisch (oder soll man wohlwollend interpretieren: melanchthonisch?): Wir müssen gute Werke tun! Diese bestehen wesentlich im Gebet, im regelmäßigen Kirchgang, im Bezahlen des Zehnten und in Mission zu ebendieser Art von Frömmigkeit, weniger dagegen in Diakonie. Die Distinktion zwischen Gesetz und Evangelium war nur dem Namen nach bekannt. „Evangelium“ wird verstanden als „Stimme des Segens“, an sich eine schöne Formulierung, vor Ort aber aufgefasst als Stimme, die materiellen Segen verheißt. Hier ist schamanistisches Feeling offenbar allzu stark. Ganz unmöglich schien es, den Unterschied zwischen lutherischem „est“ und Zwinglis „significat“ in der Abendmahlslehre für koreanisches Denken und Empfinden zu übersetzen. Ein großes Problem war immer wieder das allgemeine, gegenseitige und gemeinsame Priestertum der Glaubenden: Es widerspricht dem konfuzianisch geprägten hierarchischen Denken, das sich auch sonst allenthalben in der koreanischen Gesellschaft bemerkbar macht. Es ist schwer zu beurteilen, was ein Dozent aus einer anderen Welt in diesem Kontext ausrichten kann. Aber mein koreanischer Übersetzer war zuversichtlich: „God works through your programme.“

Koreanischer Protestantismus

Eine Frage, die mir gestellt wurde, und die bis zum Ende offen blieb, war die nach einer „lutherischen Identität“. Wozu ist eine lutherische Kirche nötig in Korea, „the land of Calvin“?

Die koreanische Religionsstatistik nennt unterschiedliche Zahlen. Dem „2005 Population and Housing Census Report“ des Korea National Statistical Office zufolge lag die Zahl der Protestanten 2005 bei 8,61 Millionen und die der Katholiken sogar bei 5,14 Millionen. Die Statistik der katholischen Bischofskonferenz für 2007 spricht allerdings von ca. 4,9 Millionen Katholiken. Im Internet findet sich die Angabe, dass 2005 53,1% der Bevölkerung als religiös galten, davon 22,8% Buddhisten, 18,3% Protestanten und 10,9% Katholiken.¹ Der Rest verteilt sich auf zwei Neureligionen, kaum praktizierende Konfuzianer und Areligiöse. Die noch kleine islamische Gruppe wirbt eif-

rig für sich. Die Protestanten verteilen sich auf ca. 200 Denominationen, allein die Presbyterianer auf ca. 160 (Spaltungen seit 1953!). Zu Predigten in verschiedenen Gemeinden eingeladen, konnte ich ein Bild vor allem vom methodistischen Christentum in Korea gewinnen: Es ist zum großen Teil sehr aktiv in Diakonie und Jugendarbeit, lebendig und fromm, die Gottesdienste sind würdig, sangesfreudig die gewaltigen Chöre wie offenbar überall in Korea. Aber auch hier begegnet einem dieses eigenartig semipelagianische Grundgefühl und nicht unbedingt der Atem der Freiheit eines Christenmenschen. Ein methodistischer Pastor, den ich sehr schätzen gelernt habe, strich mir in meiner Predigt ein Zitat von John Wesley (!): „frei in allem und frei für alle“.

Andere Religionen

Keiner meiner Gesprächspartner hatte direkte Kontakte zu buddhistischen Priestern oder Theologen, obwohl es in Seoul eine bedeutende buddhistische Universität gibt (Dongguk University, eigene Subway Station). Also machte ich mich selbst auf die Suche. Die funktionierenden Tempel machen einen ambivalenten Eindruck. Manche wirken wenig lebendig und ein bisschen verstaubt; die Tempelanlagen in den Bergen sind natürlich für Europäer romantisch und einladend. Ein Templestay-Programm, das dafür wirbt, einige Tage das Leben der Mönche zu teilen, dürfte durchaus missionarisch wirken. Der Bongeunsa Tempel im Südosten Seouls hat sich regelrecht zur Aufgabe gemacht: „For the Revival of Korean Buddhism“. Zwei buddhistische Nonnen (eine aus der Schweiz!) in einer kleinen Stadtkommunität (im 2. Stock eines Mietshauses) sprachen unverhohlen vom Niedergang des koreanischen Buddhismus. Zugleich erläuterten sie uns mit bewegten Worten, wie sie unruhige und desorientierte Kinder aus der Umgebung zu Stille und einfachen Formen der Meditation zu führen versuchen, wie sie Sterbende und Angehörige von Verstorbenen begleiten. Der Tod sei ein Tabu in der westlichen christlichen (!) Welt; im Buddhismus dagegen sehe man ihm in die Augen. Ein festes Schema von Trauerarbeit helfe den Menschen, die sich beteiligen, Leid in angemessener Zeit zu bewältigen. Hier hat gerade protestantisches Christentum unbedingt zu lernen.

Eine ganz neue Erfahrung war mir die Begegnung mit praktiziertem Schamanismus: Eine in einem tempelartigen Gebäude vor andächtigen „Kunden“ zu Trommel und Zimbel tanzende Schamanin, am Strand auf dem Sand oder in Felsnischen sitzende und leise trommelnde und monotone Texte vor sich hin sprechende Frauen – und dabei in Sichtweite die 20- bis 40 Stockwerke hohen Wohntürme der Elfmillionenstadt Seoul – das war ein unglaublicher Eindruck. Der bereits genannte Praktische Theologe der LTU, Malte Rhinow, wird in seinem Buch über das koreanische Frühmorgengebet² von einem informativen Interview mit einer Schamanin berichten. Schamaninnen, sog. Mudang, werden in Anspruch genommen, wenn es darum geht, günstige Tage für wichtige Vorhaben zu bestimmen, Entscheidungen herbeizuführen (z. B. ob ein Paar für die Ehe geeignet ist, koreanisch: ob die Geschlechtsteile zusammenpassen), aber auch zur

1 <http://kostat.go.kr/portal/english/news/1/9/index.board?bmode=read&bSeq=&aSeq=67181&pageNo=1&rowNum=10&navCount=10&currPg=&sTarget=exp&sTxt=religion>

2 Malte Rhinow: Die Entstehung des Frühmorgengebetes in den Kirchen Südkoreas; erscheint voraussichtlich 2014.

Bewältigung von Krankheit und Tod. Die Mudang weiß die Seele eines Verstorbenen herbeizuholen, so dass der Überlebende sich mit diesem noch einmal auseinandersetzen und offene Rechnungen begleichen kann. Ein Professor der Ewha Womans University beschreibt, wie eine Mudang die Mutter eines früh verstorbenen Kindes tröstet, wie die Mutter und die Mudang einander in den Armen liegen und gemeinsam weinen und schreien, und er fragt, ob wohl „Priester, Mönche oder Pfarrer in anderen Religionen ähnliches Mitgefühl mit ihren Anhängern zeigen können“.³ Kollegen haben mir immer wieder versichert, wie tief der Schamanismus die koreanischen Menschen, ob religiös oder nichtreligiös, präge. Der eben genannte Autor vermutet, dass insbesondere der Protestantismus in seinen charismatischen Ausprägungen an dieses Erbe habe anknüpfen könne. Die Einrichtung von Gebetshäusern in den Bergen, die Zungenrede und das vitale Interesse an Heilung und materiellem Segen lassen sich von hier aus verstehen.⁴ In der kleinen lutherischen Kirche scheint dies keine Rolle zu spielen, aber ein grundsätzliches „do ut des“-Gefühl ist auch hier zu beobachten. Das Gebet ist für viele koreanische Christen in erster Linie nicht ein Hören auf Gott und ein Sich Anvertrauen, sondern ein fast magisches Tun; je länger und häufiger ein Gebet gesprochen wird, desto eher steht die Erfüllung der eigenen Wünsche zu erwarten. Vor der landesweiten Zugangsprüfung zur Universität beten in Kirchen und Tempeln vor allem Mütter tagelang, um ein günstiges Ergebnis für die nach universitärer Ausbildung und damit nach besseren Berufschancen strebenden jungen Leute. Ein Vertreter der Full Gospel Church erläuterte in einem Vortrag: Man müsse konkret um etwas beten, sonst wisse man nicht, ob Gott erhört hat.

Megakirchen

Die Full Gospel Church ist ein eigenes Thema. Sie ist aus kleinen Anfängen entstanden, u.a. durch die missionarische Ausstrahlung der „Halleluja-Mama“, der Schwiegermutter des eigentlichen Gemeindegründers Cho. Die Gemeinde zählt heute ca. 850.000 Mitglieder und ist – mit Dependancen auch außerhalb Koreas, sogar in Deutschland – so etwas wie eine eigene Denomination geworden. Laut Guinness Buch der Weltrekorde ist sie die größte Gemeinde der Welt. Der Gottesdienstraum, das „main sanctuary“ ihrer Kirche, angeblich der größten der Welt, fasst 15.000 Menschen und füllt sich mehrmals jeden Sonntag. Man kann sich der Atmosphäre eines solchen Gottesdienstes kaum entziehen, in dem Tausende von Gläubigen lauthals und bis zur Schmerzgrenze von Verstärkern unterstützt, einen Choral singen, gebannt einer erwecklichen Predigt lauschen oder ihr ekstatisches „Amen!“ rufen. In die Predigt eingebettet werden Zitate von anderen Predigern (mit Bild); auch Martin Luther kommt vor. Es geht um den dreifachen Segen, den Segensdreiklang: für Leib, Geist und Seele, aber eben besonders auch für den Leib, für „wellness“ und materiellen Gewinn. In der Phase des enormen wirtschaftlichen Aufschwungs Koreas in den 1970er und 1980er Jahren hat das wohl irgendwie geklappt. Wie sich das angesichts einer von allen befürchteten Krise entwickeln wird. Der Gründer Cho ist vor Jahren der Korruption überführt worden; große Teile des Gemeindeetats hatte er an seine Söhne weitergegeben. Sein Nachfolger Young Hoon Lee hat eine durchaus gewinnende Art, vom christlichen Glauben zu reden. Jedenfalls holen sich offensichtlich noch immer Tausende von Gläubigen hier Sonntag für Sonntag ihren Frömmigkeitsrausch ab: „... auf jede Weise“ (Phil 1,16)? Trotz vieler Bedenken würde ich sagen: Ja; vielleicht gibt es auch hier unerwartete Reifungsprozesse.

Lutherische Identität

Damit wieder zurück zur Frage nach einer „lutherischen Identität“. Zunächst ist klar, dass die derzeitige lutherische Kirche in Korea schon mangels Manpower im Gesamt des koreanischen Protestantismus oder gar der koreanischen Gesellschaft nicht viel wird ausrichten können. Trotzdem ist beispielsweise die „Lutheran Hour“, eine regelmäßige TV-Sendung (allerdings schon vor Jahrzehnten) bei vielen Nichtlutheranern in guter Erinnerung. Zunächst aber stehen die praktischen Fragen im Vordergrund. Das beginnt mit dem Problem der Mitgliederengewinnung. Nach dem in Korea üblichen Schema hat der Pfarrer einer Gemeinde selbst dafür zu sorgen, dass seine Gemeinde wächst (und zahlt). Der Pfarrer mit der reichsten lutherischen Gemeinde verfügt über ca. 29 Millionen Won (etwa 20.000 Euro), der ärmste über 827.000 Won (etwa 590 Euro) für sich selbst und seinen Gemeindebetrieb monatlich. Der Ausgleich ist nicht geregelt. Die Kirchenleitung plant die Einführung eines garantierten Mindesteinkommens für Pfarrer. Die meisten Gemeinden sind eher arm. Mission erfolgt über Gemeindegründungen: Ein Pfarrer mietet einen Geschäftsraum, gestaltet ihn zu einem Gottesdienstraum um und lädt in seiner Umgebung, bei Nachbarn oder auf der Straße, selbst oder zusammen mit Helfern zu seinen Veranstaltungen ein. Eine im vergangenen Juni gegründete lutherische Gemeinde hat inzwischen drei Mitglieder. Bei diesem Prinzip wirtschaftet natürlich jeder Pfarrer nicht in die eigene Tasche, aber zugunsten der eigenen kleinen Gruppierung. So kommt es zu vielen Gemeindegründungen, aber nicht zu einem Wachstum des Protestantismus insgesamt. Mit Argusaugen verfolgt man die Entwicklung durch Berechnung von Zahlen und Prozentsätzen. Der Protestantismus schrumpft seit Jahren (von 14 auf inzwischen gut acht Millionen). Die Lutherische Kirche wächst langsam, im Gegensatz zu dem inzwischen sich stark profilierenden Katholizismus. Das wird als alarmierend empfunden und nach soziologischen Kriterien wissenschaftlich untersucht. Hinzu kommt, dass sowohl in den Kirchen als auch in den Tempeln die Jugend ausbleibt. Einer meiner Gesprächspartner vermutet, dass die in Europa sich abzeichnende Entchristlichung mit einer Verzögerung von ein bis zwei Jahrzehnten auch in Korea eintreten wird. Man spricht eher von Hedonismus als von Säkularisation. Noch immer begegnet man „Missionaren“ auf den Straßen von Seoul; einzelnen, auf deren Gewand ein Kreuz oder ein Bibelspruch prangt und die Schriftliches verteilen, oder ganzen Gruppen mit Transparenten und Musik und aggressivem Lautsprecher „Jesus saves you“. Katholiken werben u.a. mit Gesundheit versprechendem „heiligem Wasser“. Aber all das wirkt heute schon etwas „outdated“. Schon werden missionierende Christen nicht mehr ohne weiteres in Häuserblocks eingelassen; man braucht Bekannte oder Freunde, die einem die Tür öffnen. Die herkömmliche Mission war teilweise durch höchst problematische Methoden motiviert; ein Gemeindeglied, das zehn neue beibringt, bekommt einen neuen Kühlschrank u.a. Von einem Katholiken höre ich, dass er vor seiner Taufe einen halbjährlichen Glaubenskurs besuchen musste; bei den Protestanten genügen in der Regel zwei bis vier Wochen; hier wartet für die lutherische Kirche eine wichtige Aufgabe. Aufs Ganze gesehen wird man sagen können: Der Protestantismus in Korea ist „etabliert“, was auch immer das bedeuten mag, aber die Periode der Mission im eigentlichen Sinn ist vorüber.⁵

Nun zu der eigentlichen Frage einer „lutherischen Identität“. Viele Protestanten, die ich getroffen habe, sagen: Wir brauchen einen neuen Luther! Aber was wäre seine Aufgabe? Was kann eine lutherische Kirche ohne einen neuen Luther ausrichten? Als einem europäi-

schen Christen steht es mir nicht zu, Ratschläge zu erteilen. Zudem bin ich regelmäßig in Verlegenheit geraten, wenn ich gefragt wurde, was denn in Deutschland aus der Reformation geworden sei. Gerade die evangelikal gestimmten protestantischen Koreaner meinen zu wissen, dass Deutschland geistlich erkaltet ist. Eine Dame, die mich zu einem Predigtdienst fuhr, erzählte stolz, sie habe ihren Sohn nach Deutschland geschickt, damit er zu der Erweckung der deutschen Bevölkerung beitragen könne. Daher möchte ich in aller Vorsicht formulieren, was mir nach der Begegnung mit der lutherischen Kirche Koreas durch den Kopf geht und was sich vielleicht von dem, was in Deutschland nötig wäre, gar nicht so sehr unterscheidet.

Zu dem besonderen Profil der lutherischen Gemeinden in Korea gehört ihr liturgisch klar zugeschnittener Gottesdienst. Er könnte deutlich machen, dass es im christlichen Glauben um mehr geht als um persönliche Belange und religiöse Gefühle. Er könnte zugleich eine Brücke zur römisch-katholischen Kirche herstellen, zu der seitens der meisten Protestanten keinerlei Verbindung besteht. Man sagt, Korea habe drei Religionen: Protestantismus, Katholizismus und Buddhismus. Die beiden großen christlichen Konfessionen leben mehr oder weniger nebeneinander her. Nur die katholische und die evangelische Gemeinde deutscher Sprache haben guten Kontakt zueinander. Die lutherische Kirche sollte daher ihren Martin nicht primär antiklerikal und antikatholisch darstellen, sondern vermitteln, was er an neuer geistlicher Einsicht und seelsorglichem Wissen in die Geschichte der Christenheit eingebracht hat. Dies könnte sogar einen Brückenschlag in Richtung auf den Buddhismus ergeben. Der interreligiöse Dialog ist nach anfänglichen Versuchen sträflich vernachlässigt worden.

In einer auf Wohlstand und Wohlbefinden gestimmten religiösen Atmosphäre und Gesellschaft könnte ein lutherischer Beitrag darin bestehen, die Theologie des Kreuzes zur Geltung zu bringen und zu leben. Das Kreuz Christi darf nicht nur Chiffre für eine unanschaulich gewordene und auch für viele als überflüssig erscheinende Erlösung zu stehen kommen. Die Passion Christi hat ihren Ort bei den Mühseligen und Beladenen, deren es auch in Korea wahrlich genügend viele gibt. Das Kreuz hilft nicht „zu etwas“, sondern es erweist seine Gültigkeit gerade dort, wo es nicht zu helfen scheint. Kreuz und Segen müssen neu zueinander in Beziehung gesetzt werden. Gerade dort, wo es scheinbar keinerlei Segen gibt, weder für den Leib noch für den Geist noch für die Seele, erweist sich der Segen des Kreuzes! In diesem Zusammenhang ist auch die Rede vom verborgenen Gott wieder zu entdecken. Glaubende bemühen sich, in Gottes Verborgenheit einzuwilligen, Gottes Leiden an der Welt zu teilen. Die Minjung-Theologie hat davon etwas gewusst, es dann freilich rasch ins politische Engagement umgemünzt. Viele meiner Gesprächspartner sagten mir, Minjung Theologie sei „out“, nur noch ein kirchengeschichtliches Phänomen. An einigen Stellen habe ich sie aber noch als wach erlebt.⁶ Die Lutherische Kirche und Theologie könnten sich in ihrem Wissen um das Kreuz und die Verborgenheit Gottes in die Belange der Gesellschaft einklinken. Ein bereits greifbarer Anfang mag darin bestehen, dass man, wie der Präsident der LTU schmunzelnd erklärte, dazu steht: „small is beautiful“. Mit den „Kleinen“ zusammenzuarbeiten wird nicht immer wunderbar sein, aber es wird ein Dienst im Geist Jesu Christi sein.

Ein dritter Punkt, der das Profil einer lutherischen Kirche in Korea (und anderswo!) ausmachen könnte, ist die Verwirklichung des allgemeinen Priestertums der Glaubenden. Gerade in dem hierarchiebewussten Korea läge hier wohl eine Aufgabe. Als ich, wie ich in allen Reiseführern gelesen hatte, mich vor jedermann aufmerksam und weit tiefer als in Deutschland verbeugte, riet mir ein Kollege, ich

solle das lassen; das wirke „komisch“; ich sei der Gast und der Ältere; es hätten sich eher andere vor mir zu verbeugen. Der Austausch von Visitenkarten, habe ich mir sagen lassen, diene vor allem der Klärung dessen, wer vor wem Respekt zu bezeugen habe. „So soll es unter euch nicht sein!“ (Mt 20,26). Die großen Chancen gegenseitiger Hilfe im Geistlichen und im Weltlichen, wie auch der Auftrag und die Befähigung, im Glauben anderen Menschen gleichsam Christus werden zu dürfen, sind im Protestantismus weltweit noch nicht erkannt, geschweige denn ausgeschöpft. Ansätze dazu böten die „cell churches“, wie sie in der Full Gospel Church praktiziert werden. Doch dort scheinen sie rasch wieder nur auf quantitatives Wachstum hin angelegt zu sein: Wenn eine Gruppe 20 Mitglieder erreicht hat, wird sie geteilt. Es geht aber nicht um quantitatives Wachstum, sondern qualitativ um Ausstrahlung.

Luther in Korea – das führt zurück zu dem Thema: Luther in Europa, in Deutschland. Ich kann nicht verhehlen, dass mir manches an der Kirchlichkeit Koreas problematisch erscheint und dass mir dadurch wiederum manches an unseren deutschen Gemeinden wieder sympathischer wird. Ich habe der lutherischen Kirche in Korea viel zu verdanken; sie hat mich ökumenisch und interreligiös sensibler gemacht, und ich bringe manche Anregung mit nach Hause. Beeindruckend ist das in vielen Gemeinden geübte Frömmorgebet und der Brauch der Pastoren, alle Gemeindeglieder in jedem Herbst und Frühjahr zu besuchen; der Besuch beginnt mit einem stillen Gebet im Haus der besuchten Familie. Auch einige der wunderbaren Begegnungen mit Zeugen des Glaubens werde ich nicht vergessen. Martin Luther hat in seiner Auslegung des Magnifikat geraten, jeder Christ solle damit rechnen, dass Gott Großes mit ihm vorhat. Das gilt gewiss auch für jede Kirche – in Deutschland wie in Korea.

Prof. Dr. em. Hans-Martin Barth

*lehrte bis 2005 Systematische Theologie an der Philipps-Universität in Marburg
und was von 1997 bis 2009 Präsident des Evangelischen Bundes.*

3 Choi Joon-sik: Folk-religion. The Customs in Korea, Ewha Womans University Press 2005, 45.

4 AaO., 50-54.

5 Vgl. Jeong Ae Han-Rhinow: Die Situation der protestantischen Kirchen Südkoreas heute, in: KuD 53 (2007), 189-207; bes. 204.

6 Vgl. Taesoo Yim: Minjung Theology towards a Second Reformation, Christian Conference of Asia, 2006.

Ich danke Prof. Dr. Malte Rhinow / Seoul für die kritische Durchsicht des Manuskripts.

Einheit oder Trennung: „Konfessionslose“ Biblexegese?

Von Miriam von Nordheim-Diehl

Die evangelischen Christen befinden sich momentan in der sogenannten Lutherdekade und warten gespannt auf das Reformationsjubiläum 2017. In diesem Jahr, 2013, wird der Geburtstag des Heidelberger Katechismus gefeiert, und es wird viel über Ökumene und interkonfessionelle Zusammenarbeit geredet. Auch im vorliegenden Gedankenspiel soll diesbezüglich eine besondere Fragestellung im Fokus stehen: Was gibt es Einendes und Trennendes mit Blick auf unsere wissenschaftliche Biblexegese? An deutschen Universitäten gibt es bekanntlich zwei konfessionsverschiedene theologische Studiengänge: das Studium der katholischen Theologie und das der evangelischen. Gerade im dogmatischen Bereich sind deutliche Unterschiede in der Lehre zu verzeichnen – doch wie sieht das in den Bibelwissenschaften aus? Geht man an die Biblexegese „konfessionsgebunden“ heran? Man sollte meinen, um beispielsweise eine alttestamentliche Textstelle auszulegen, bediene man sich derselben Methoden in evangelischer wie katholischer Wissenschaft und gehe diese Auslegung daher „konfessionsfrei“ an. Ist dem so? Ist Bibel-Exegese „konfessionslos“ zu betreiben oder, falls nicht, wo liegen die Probleme oder besser gesagt: die Dreh- und Angelpunkte der „konfessionellen Exegese“?¹

Mit Blick speziell auf die alttestamentliche Wissenschaft sollen hier einige eigene Gedanken vorgetragen werden: Ist alttestamentliche Exegese konfessionell gebunden? Nachfolgende Gedanken beanspruchen keine Vollständigkeit sondern sind Schlaglichter und eigene Meinung im Blick auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede.

Einerseits ...

würde ich behaupten: Ja, alttestamentliche Exegese ist ohne Weiteres konfessionsübergreifend durchführbar, mehr noch: Alttestamentliche Exegese ist von ihrer wissenschaftlichen Methodik her „konfessionslos“. Es gibt viele Beispiele dafür, dass eine evangelisch-katholische Zusammenarbeit im Bereich der alttestamentlichen Exegese vorbildlich funktioniert bzw. als eine unterschiedliche exegetische Herangehensweise gar nicht auffällt. Viele Tagungen und Kongresse finden gemischt konfessionell statt. Das betrifft kleinere und größere Organisationen im deutschen wie internationalen Raum. So sind die großen Tagungen der „Society of Biblical Literature“ nicht speziell evangelisch oder katholisch ausgerichtet. Auch beim Rhein-Main-Exegesetreffen in St. Georgen² in Frankfurt diskutieren evangelische wie katholische Theologinnen und Theologen gemeinsam über biblische Texte. Hierbei finden die Sitzungen abwechselnd mit alt- und neutestamentlichem Schwerpunkt statt. Auch das gemeinsam erarbeitete Internet-Lexikon WiBiLex³ („Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet“) ist ein gelungenes Beispiel für aktuelle, konfessionell übergreifende Zusammenarbeit. Und Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament ist beispielsweise nicht nur evangelisch-katholisch angelegt, sondern es haben evangelische, katho-

sche und jüdische AutorInnen einzelne biblische Bücher kommentiert. Dabei wurden auch die sog. deuterokanonischen Bücher „wegen ihrer theologisch-kanonischen Bedeutsamkeit“⁴ einbezogen.

Darüber hinaus bedienen sich – heutzutage – evangelische wie katholische Bibelwissenschaftler derselben Methodik. Hierbei sei nun speziell Bezug genommen auf die sogenannte historisch-kritische Methode, zu der sich das 2. Vaticanum positiv positionierte.⁵

Eigentlich, so müsste man meinen, kann eine Auslegung eines Textes des Alten Testaments nicht konfessionell beeinflusst sein. Die Geschichten und Texte erzählen schließlich von einer Zeit weit vor Beginn des Christentums und sind Grundlage beider Kirchen. Gerade mit der Herangehensweise einer historisch-kritischen Methode starten die Exegeten doch den Versuch, den Text selbst in seiner Zeit zu Wort kommen zu lassen und das eigene Vorverständnis in der Interpretation zunächst zurückzustellen. Im Letztgenannten liegt aber meiner Ansicht nach ein Problembereich: Mit der historisch-kritischen Methode blenden wir unser Vorverständnis eben nicht völlig aus, wir sollten uns aber dessen bewusst sein. Wir können gar nicht unsere eigene traditionelle Herkunft vollständig ignorieren. Wir haben die Wirkungsgeschichte der Bibeltexte im Kopf, wissen, welche Texte zum Beispiel zur Begründung für ein evangelisches oder katholisches Amtsverständnis in der Regel herangezogen werden, wie Schlüsselstellen seit Jahrhunderten interpretiert und gedeutet werden. Die Methodik ist also dieselbe, unser Vorverständnis ist allerdings in mancher Hinsicht verschieden.

Andererseits:

Wenn man eine Bibelstelle interpretiert, so sei sie nicht aus dem Kontext gerissen, sondern in ihrer Zeit und mit all ihren Bezugnahmen und Querverstrebungen innerhalb des Alten Testaments zu sehen. Hier liegt ein weiterer Knackpunkt der Argumentation einer „konfessionslosen“ Exegese: Der kanonische Bezugsrahmen evangelischer und katholischer Exegese ist ein anderer. Der Kanon der Kirchen der Reformation beinhaltet seit Martin Luther nicht die sog. deuterokanonischen Bücher, die aber im Kanon der katholischen Kirche ihren festen Ort haben. So ist unsere Bibel eine andere, auch wenn man landläufig davon ausgeht, „dass ‚die Bibel‘ ein eindeutiger Begriff ist. Die Bibel verdankt sich jedoch einem langen und komplizierten Entstehungsprozess, und genau genommen gibt es ‚die Bibel‘ gar nicht, weil verschiedene Glaubensgemeinschaften einen jeweils unterschiedlichen Schriftenbestand als ihre Bibel betrachten“.⁶ Seit der Reformation beinhalten die Bibeln der reformatorischen Kirchen dieselben Schriften wie der Hebräische Tanach, die biblischen Schriften der römisch-katholischen Kirche sind hingegen mit der Vulgata bzw. der Septuaginta identisch. So schrieb die römisch-katholische Kirche 1546 auf dem Konzil zu Trient in Reaktion auf die Veränderung des Kanons im Zuge der reformatorischen Übersetzungstätigkeit den Schriftenbestand der Vulgata als verbindlichen Kanon fest und erklärte die Vulgata zur maßgebenden Ausgabe der Schrift.⁷

Das heißt konkret, dass in der katholischen Kirche die Bücher Judit, Tobit, erstes und zweites Makkabäerbuch, Baruch, Weisheit Salomos und Jesus Sirach sowie Zusätze zu Daniel (wie beispielsweise die Susanna-Erzählung) und zu Esther als kanonisch gelten. In der evangelischen Kirche werden diese Bücher meist als „apokryph“, besser jedoch als „deuterokanonisch“ bezeichnet und haben keinen Eingang ins Alte Testament gefunden.

Was bedeutet das nun für die Auslegung einzelner Bibelstellen? Meiner Ansicht nach ist es der kanonische Referenzrahmen, der den Unterschied in der Exegese bildet. Das heißt, dass eine Textstelle

nicht nur für sich genommen, sondern im Zusammenhang einer gesamtbiblischen Theologie zu interpretieren ist. Diese „gesamtbiblische“ Theologie bildet evangelisch und katholisch einen Unterschied. Dies soll kurz an einem Beispiel illustriert werden:

Das Buch der Weisheit (Sapientia Salomonis) als Beispiel

Das Buch der Weisheit (Weish), oder auch Sapientia Salomonis genannt, ist vermutlich ein genuin griechisch geschriebenes Werk, das ca. in der römischen Zeit zwischen Augustus und Caligula, also im 1. Jh. n. Chr. vor dem jüdisch-römischen Krieg (66-70 n.Chr.), verfasst wurde. Nach Hartmut Engel war der Verfasser ein jüdischer Schriftgelehrter, der auch in hellenistischer Rhetorik geschult war. Kunstfertig und bewusst habe er seine umfassende Bildung in seinem Werk eingesetzt. Er zeige einen angstfreien Umgang mit hellenistischen Errungenschaften. Er verteufele sie nirgends.⁸ Dies ist insofern wichtig, da sich hellenistisches Denken durchaus an manchen Stellen von dem hebräischen der anderen alttestamentlichen Schriften unterscheidet.

Nimmt man konkret die Stelle Weish 2,23f. in den Blick, so erfährt hier der Leser, dass der Tod durch den Neid des Teufels in die Welt gekommen ist.⁹ Dieser Umgang mit dem Motiv des Neides ist beispielsweise gar nicht „hebräisch“, sondern es klingt das Motiv des Götterneides aus der griechischen Welt an. Dass der Teufel nach Weish 2,23f. den Tod durch seinen Neid in die Welt gebracht hat, ist vor allem dann keine nebensächliche Aussage, wenn man Gen 2-3 zu interpretieren und eine Sündenlehre zu entwerfen versucht. Interpretiert man also den Schluss der Paradieserzählung im gesamtbiblischen Zusammenhang, so spielt es eine Rolle, ob der Tod durch den Teufel in die Welt kam oder der Tod von vornherein in Gottes Schöpfung angelegt war. Auch Martin Luther hat in seiner Hebräerbriefforlesung von 1517/1518 in Bezug auf das Thema „Sündenlehre“ Weish 2,23f. herangezogen. „Hier beruft sich Luther also für eine wichtige Aussage im Rahmen der Sündenlehre noch 1517/1518 auf eine apokryphe Stelle, was er bald nicht mehr für berechtigt halten sollte.“¹⁰

Ob die deuterokanonischen Schriften nun kanonisch sind oder nicht – für sie gilt auf jeden Fall, was schon Augustin und Luther festgehalten haben: Sie sind gut und nützlich zu lesen, um wieder auf die Gemeinsamkeiten der evangelischen und katholischen Exegese zu sprechen zu kommen. So ist auch gerade das Buch Jesus Sirach in evangelischer Perspektive im Laufe der Jahre immer mehr in den Fokus gerückt. Ihm soll ein weiterer Blick gewidmet sein.

Das Buch Jesus Sirach (Sira)

Das Buch Jesus Sirach ist im Gegensatz zum Buch der Weisheit auf Hebräisch verfasst worden (vermutlich im 2. Jh. v.Chr.) und beinhaltet mit seinen 50 Kapiteln ein umfangreiches, interessantes weisheitliches Gedankengut. Obwohl es aus evangelischer Sicht nicht kanonisch ist, hat es doch eine gewisse evangelische Wirkungsgeschichte vorzuweisen. „Im klassisch-religiösen Liedgut hinterließ Sira Spuren; vgl. den Zusammenhang von Sir 50,24-26 und ‚Nun danket alle Gott‘ (Evangelisches Gesangbuch 321 / Gotteslob 266: Martin Rinkart 1636) und ‚Nun danket all und bringet Ehr‘ (Evangelisches Gesangbuch 322 / Gotteslob 267: Text von Paul Gerhardt 1647; Melodie von Johann Crüger 1653).“¹¹ Auch setzt man sich in den letzten Jahren auf evangelischer Seite wissenschaftlich immer mehr mit Jesus Sirach auseinander.

Die Frage, die sich im Anschluss an eine Beschäftigung mit dem Buch Jesus Sirach stellt, ist die: Zieht man dieses Buch nun zur Interpretation der weisheitlichen Schriften der Hebräischen Bibel heran oder nicht? Oder anders gefragt: Beinhaltet eine Darstellung einer gesamtbiblischen Weisheitstheologie das Buch Jesus Sirach, ja oder nein?

Schluss-Überlegungen

Ich möchte am Schluss dieser Überlegungen festhalten, dass gute Zusammenarbeit und gegenseitiger Austausch zwischen evangelischen und katholischen Exegeten auf jeden Fall fruchtbar und notwendig sind. Dies geschieht wie oben erwähnt bereits oft in der Praxis.

Zur Frage, ob man Exegese konfessionslos betreiben kann, würde ich mit einem „ja und nein“ antworten: Die exegetische Methodik ist zwar dieselbe, der gesamtbiblische Zusammenhang der zu interpretierenden Textstellen bietet aber einen Unterschied. Wir haben als Exegeten darüber hinaus ein anderes Vorverständnis, das wir während unserer exegetischen Arbeit kritisch zu beleuchten haben. Vielleicht könnte man resümieren: Alttestamentliche Exegese ist per se nicht konfessionell gebunden – die einzelnen Exegeten hingegen schon.

In diesem Zusammenhang sei zu einer These von Ulrich Luz Stellung genommen, der darauf aufmerksam macht, dass im deutschsprachigen Raum „Exegese und systematische Theologie bis hin zu weitgehender Kontaktlosigkeit auseinandergedriftet“¹² sind. Diese These formuliert er vor allem im Hinblick auf exegetische Kommentarreihen. Ulrich Luz regt dabei zum Nachdenken an, ob man nicht auch im deutschsprachigen Raum, wie in Amerika, Kommentarreihen herausgeben sollte, bei denen exegetische und dogmatische Überlegungen ineinander greifen. Meiner Ansicht nach ist bei dieser Forderung alle Vorsicht geboten; denn wie schnell wird das dogmatische Vorverständnis zur Leitlinie der Interpretation. Auch wenn Ulrich Luz darin Recht zu geben ist, dass es wünschenswert wäre, Exegese und systematische Theologie würden wieder enger aneinander rücken, so sollte bei einer Exegese meiner Ansicht nach zunächst „der Text selbst zu Wort kommen“ (im Sinne der historisch-kritischen Methode). Geht man als Exeget zu früh Hand in Hand mit systematisch-theologischen Überlegungen, wären alle Bemühungen, sich stets kritisch zu hinterfragen, damit überholt. Ökumenisch verwendbar wäre eine solche Kommentarreihe nur schwierig.

Dr. Miriam von Nordheim-Diehl,

*Ober-Ramstadt, ist Vikarin der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau
und war 2012/13 Spezialvikarin am Konfessionskundlichen Institut Bensheim.*

1 Im vorliegenden Aufsatz sind Gemeinsamkeiten und Unterschiede im evangelischen und katholischen Bereich im Blick, nicht noch weitere christliche Konfessionen.

2 Siehe dazu: <http://rhein-main-exeg.de>.

3 Siehe dazu: <http://www.wibilex.de>.

4 Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament. Dokumentation, hg. v. Erich Zenger, Freiburg / Basel / Wien o.J., 5.

5 Vgl. vor allem Dei Verbum 12 (DH 4217-4219).

6 Karin Schöpflin: Art. Bibel, in: www.wibilex.de, 15.1.2013.

7 Vgl. Karin Schöpflin: Art. Kanon, in: www.wibilex.de, 15.1.2013. Siehe als Quellentexte dazu DH 1501-1506.

8 Vgl. Hartmut Engel: Das Buch der Weisheit, Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament Bd. 16, Stuttgart 1998, 30f.

9 Vgl. Paul Metzger: Der Teufel, Wiesbaden 2012, 28.

10 Bernhard Lohse: Die Entscheidung der lutherischen Reformation über den Umfang des alttestamentlichen Kanons, in: Leif Grane u.a. (Hgg.): Evangelium in der Geschichte (FS B. Lohse), Göttingen 1988, 211-236, hier: 218f.

11 Friedrich V. Reiterer: Art. Jesus Sirach / Sirachbuch, in: www.wibilex.de; 9.1.2013.

12 Ulrich Luz: Exegetisch-dogmatische Bibelkommentare. Ein Versuch der Distanzüberwindung zwischen zwei theologischen Disziplinen, in: EvTh 71 (2011), 476-480, hier: 479.

Eine neue Sprache finden

Von Paul Metzger

Wer die Früchte erntet, weiß, dass der Winter vor der Tür steht. Altgediente Ökumeniker wehren sich allerdings dagegen, gegenwärtig eine ökumenische Eis- oder Winterzeit zu diagnostizieren. Sie weisen darauf, dass die Gesprächsergebnisse der letzten 50 Jahre doch gewaltig sind und die Ökumene einen weiten Weg zurückgelegt hat. Das ist sicher richtig, doch bleibt festzuhalten, dass die Generation der hoffnungsfrohen Ökumeniker in die Jahre kommt und es anscheinend für nötig hält, die Früchte ihrer Arbeit einzubringen und festzuhalten. Es ist für sie offensichtlich an der Zeit, „die Früchte zu ernten“, „In-Via-Erklärungen“ abzugeben, ökumenische „Zwischenrufe“ zu veröffentlichen und insgesamt davor zu warnen, erreichte Ergebnisse wieder zu vergessen.

Ökumenischer Winter

Wenn aber wirklich die Erntezeit hinter uns liegt, dann ist es an der Zeit zu akzeptieren, dass – um im Bild zu bleiben – wir jetzt in einer ökumenischen Winterzeit leben. Im Winter zieht man sich in seine warmen Stuben zurück und denkt darüber nach, ob man im selben Haus wohnt – vielleicht nur in unterschiedlichen Zimmern – oder sich doch eher in einer Reihenhaussiedlung einnistet, jeder für sich in seinem eigenen Heim. Die Beheimatungskraft des eigenen Feuers wird im Winter hoch geschätzt und man geht nur vor die Tür, wenn man muss.

In einer (toll-)kühnen Analogie könnte man die Gegenwart vergleichen mit dem Entstehen der ersten Evangeliumstexte. Auch die ersten Verschriftlichungen der Jesus-Geschichte entstehen in einer Umbruchsituation. Dies erleben wir gegenwärtig auch. 50 Jahre nach dem II. Vaticanum geht die Ära der Zeitzeugen langsam zu Ende. Diese Generation erntet jetzt die Früchte und verschriftlicht sie. Sie erschafft damit so etwas wie einen Kanon, eine Richtschnur und Orientierungshilfe für die erhofften zukünftigen Gespräche. Die Zeitzeugen einer hoffnungsfrohen Ökumene geben allmählich das Zepter aus der Hand, ziehen sich zurück, und die Gefahr ist nicht vom Tisch zu wischen, dass in allen Konfessionen wieder der eigene Herd in den Mittelpunkt gerückt wird und die Bereitschaft schwindet, nach draußen zu gehen.

50 Jahre nach dem Tod und der Auferstehung Jesu lebt kaum noch einer von denen, die an den Ereignissen um Jesus teilgenommen haben. Vereinfachend gesagt liegt in dieser biographischen Zäsur ein Antrieb für die Entstehung der Evangelien, die auf ihre Art eine Grundlage für die nächste Generation von Glaubensgeschwistern schaffen wollen. Die Evangelisten stehen vor der Frage: Welche Überlieferung ist der Verschriftlichung wert? Ähnlich fragen sich die Ökumeniker: Welcher Dialog hat ein Ergebnis gebracht, das rezipiert wurde? Welches Gespräch kann als Fundament eines neuen Gesprächs dienen? Die Auswahl, die jetzt getroffen wird, bestimmt wesentlich den Fortgang der Dinge.

Der Kanon der Bibel wird zur Richtschnur der weiteren theologischen Entwicklung. Die Früchte, die jetzt geerntet werden, sind die Nahrung weiterer Generationen. Allerdings dauert es noch eine sehr

lange Zeit, bis sich der Kanon der Bibel endgültig etabliert hat. Wenn es genauso lange dauert, bis die Früchte der fachtheologischen Gespräche endgültig in den Kirchen und ihren Leitungen genossen werden, dann haben wir noch eine lange Wegstrecke vor uns, bis die Kirchen die Theologie eingeholt haben.

Das Bedürfnis der Gegenwart

Auf diesem Weg scheint es ratsam, nicht nur „In-Via-Erklärungen“ abzugeben, sondern auch daran zu erinnern, dass die Gegenwart nicht auf die theologischen und kirchlichen Lernerfolge wartet. Wenn es nicht dazu kommen soll, dass sich Theologen und Kirchenleitungen einigen und irgendwann die Einheit der Kirchen und Konfessionen feiern, das Ereignis aber niemanden mehr interessiert („Stell dir vor, wir feiern gemeinsam Eucharistie / Abendmahl und niemand kommt!“), muss dringend eine ebenso selbstverständliche wie überlebenswichtige Aufgabe in den Mittelpunkt gerückt werden: die Verkündigung des Evangeliums. Zu hoffen ist dabei, dass gerade aus der Bemühung um eine zeitgemäße Verkündigung eine wesentliche Triebfeder der Ökumene erwächst. Dass bekanntlich die Einheitsvorstellungen der verschiedenen Konfessionen ihrerseits wiederum nicht einheitlich sind, ist ein altes Problem. Ein anderes Thema scheint mir aber noch dringender zu sein. Wolfgang Thönissen, der Direktor des Johann-Adam-Möhler-Instituts für Ökumenik, verweist am Ende eines Vortrages zur Situation der Ökumene auf den „geistlichen Ökumenismus“ und bestimmt den Kern der ökumenischen Bewegung als Überwindung konfessioneller Gräben durch die gemeinsame Suche nach Christus: „Das Zentrum des wahren Ökumenismus ist der Glaube, in dem der Mensch der Wahrheit begegnet, die im Wort Gottes offenbar wird.“⁴¹ Mit dieser Analyse trifft Thönissen m.E. den Kern der Sache. Allerdings kann diese Formulierung auch den Verdacht erregen, so theologisch korrekt zu sein, dass sie inhaltlich wenig aussagt. Was ist denn eigentlich „der Glaube, in dem der Mensch der Wahrheit begegnet, die im Wort Gottes offenbar wird“?

Es scheint demnach so, als ob es nicht nur ein hermeneutisches Problem im ökumenischen Horizont gibt, zu Recht von Thönissen als „Frage nach der Struktur der Offenbarung [...] nämlich [nach der] Beziehung zwischen der Heiligen Schrift, der lebendigen Tradition der Kirche und der auf der apostolischen Tradition beruhenden Zeugenschaft der Kirche“⁴² benannt, sondern auch noch das basale Problem der theologischen Begrifflichkeit, die nicht mehr verstanden wird.

„Der Himmel bedeutet nichts mehr!“⁴³

Eine von mir durchgeführte, bei weitem nicht repräsentative Umfrage unter Studierenden der Evangelischen Theologie an der Universität Koblenz-Landau belegt diese These, da die Studierenden den Ausführungen Thönissens – genau wie ich selbst – problemlos und ganz spontan zustimmen konnten. Auf Nachfrage, was sie denn genau darunter verstehen, ergab sich aber – ebenso spontan – eine tiefe Ratlosigkeit.

Nun sollen hier nicht Studierende vorgeführt werden, die sich um ein zeitgemäßes Verständnis des Evangeliums bemühen, sondern belegt werden, dass der Verlust kirchlicher Deutungsmuster, bedingt und verursacht durch den Verlust kirchlicher Begrifflichkeit, so weit fortgeschritten ist, dass er zum entscheidenden Problem der Gegenwart wird.

Doch nicht nur Studierende haben diese Probleme. Ein zweites Beispiel aus einem ganz anderen Bereich belegt das Ringen um Be-

grifflichkeit und den Zusammenhang von Sache und Begrifflichkeit ebenfalls. So sah sich bereits Mutter Teresa – laut einer Allensbach-Umfrage das wichtigste Vorbild der Deutschen(!) – mit diesem Problem konfrontiert. Auch ihr sagte die christliche Begrifflichkeit in ihrer spirituellen Dunkelheit nichts mehr: „Himmel – Seelen – warum sind das nur Worte – die mir nichts bedeuten?“⁴ Theologisch gefüllte und wichtige Begriffe wie „Himmel“ („Der Himmel, welche Leere.“⁵) oder „Liebe“ („Liebe – das Wort – es bringt nichts.“⁶) entgleiten ihr und mit ihnen die Sache selbst. Diese für sich selbst gemachte Beobachtung Mutter Teresas lässt sich in einem speziellen Schluss *a minori ad maius* ganz sicher verallgemeinern: Wenn diese Worte schon der Heiligen von Kalkutta nichts mehr sagen, die doch selbst bereits Erfahrungen mit Gott machte, wer soll sie dann heute verstehen? Oder aktueller gefragt: Wenn schon Studierende der Theologie mit diesen Begriffen Probleme haben, wie sollen sie dann die Botschaft, die diese Begriffe transportieren, weitersagen?

Die Pastoralkonstitution „*Gaudium et Spes*“ hat dieses Problem bereits 1965 erkannt und fordert deshalb völlig zu Recht, gerade die Seelsorger dahingehend auszubilden, dass sie „imstande sind, die Lehre der Kirche über Gott, den Menschen und die Welt den Menschen unserer Zeit in geeigneter Weise darzulegen“ (GS 62). Erst wenn die Kirchen dazu kommen, ihre Botschaft so verständlich zu formulieren, dass es die Menschen von heute wirklich verstehen können, dann gelingt es auch – wie es das Ziel aller Kirchen nach GS 2 sein sollte – sich an alle Menschen zu richten und diesen vorzulegen, wie eine christliche Kirche „Gegenwart und Wirken der Kirche in der Welt von heute versteht.“ Damit ist die zentrale Aufgabe aller christlichen Kirchen in der Gegenwart benannt. Es gilt, eine Sprache zu finden, die von Menschen verstanden werden kann. Die Not der Gegenwart – ob man sie jetzt Kirchen-, Glaubens- oder Gotteskrise nennen will – birgt in sich Aufgabe und Chance.

Konsequenzen für die Ökumene

Für die Ökumene bedeutet die Suche nach einer neuen Sprache zwei Dinge. Zunächst ist allen Kirchen gemeinsam, dass sie eine andere Perspektive einnehmen und sich der Frage stellen müssen, was sie überhaupt am modernen Markt der Sinndeutungsmöglichkeiten im Angebot haben. Sie müssen dabei nicht von ihrer ihnen – aber eben nur ihnen – selbstverständlichen Fülle her denken, die den modernen Menschen in aller Regel unbeeindruckt lässt, sondern sich fragen, was dem modernen Menschen fehlt, das nur sie ihm bieten können. Dabei können methodisch z.B. Floskeln der Alltagssprache helfen („Hauptsache gesund!“), um die Bedürfnisse der Menschen zu erheben. Dass sich der Mensch immer rechtfertigt, dass er sein Selbstwertgefühl irgendwie finden muss, dass seine Fragen nach Bewältigung seines Lebens nicht verschwinden, das sind die Grundkonstanten, auf denen jede Religion aufbaut. Und wenn sich Religion dadurch auszeichnet, dass sie dem Menschen einen wie auch immer zu bestimmenden Lebensgewinn schenkt, dann ist das Christentum auch in den aufgeklärten Gesellschaften unserer Zeit kein Auslaufmodell, sondern die entscheidende Perspektive in einem vom eigenen Tod begrenzten Leben. Gerade die Begrenzung des Lebens wird doch gegenwärtig als die entscheidende Beleidigung des modernen Selbstbewusstseins erlebt, das es nicht verwinden kann, unendliche Möglichkeiten präsentiert zu bekommen, die es in seiner menschlichen Lebenszeitbeschränkung buchstäblich nicht „erleben“ kann.⁷ Das Leben nicht als Maximierung von Wirklichkeit zu begreifen, sondern die Qualität des Erlebens zu betonen, die sich überhaupt nicht in Kriterien von Konsum greifen lässt, scheint dabei dringend geboten. Für

die Konfessionen heißt dies, sich nicht gegenseitig Konkurrenz zu machen und Koalitionen einzugehen, die eher auf ethischen Überzeugungen oder ästhetischem Geschmacksempfinden ruhen, sondern sich gemeinsam am Erfolg anderer zu erfreuen. Diese Freude ist auch der simplen Erkenntnis geschuldet, dass alle Konfessionen – zumindest in Europa – letztlich durch den Bedeutungsverlust des Christentums getroffen werden.

Die zweite Erkenntnis, die mit dieser Situation der Ökumene einhergeht, ist in meinen Augen eine wirkliche Chance für die ökumenische Weiterentwicklung. Wie die Beispiele der Studierenden auf der einen und Mutter Teresa auf der anderen Seite zeigen, ist die Suche nach einer neuen Sprache für die Verkündigung nicht nur notwendig, sondern auch gewinnbringend. Dies ist der hermeneutischen Einsicht geschuldet, dass etwas anders wird, wenn man es anders sagt. Wenn Martin Luther dem Volk „aufs Maul“ schaut oder wenn die römisch-katholische Kirche es als „Aufgabe des ganzen Gottesvolkes“ bestimmt, „unter dem Beistand des Heiligen Geistes auf die verschiedenen Sprachen unserer Zeit zu hören, damit die geoffenbarte Wahrheit [...] besser verstanden und passender verkündet werden kann“ (GS 44), dann zeichnet sich durch die Sprache, auf die zu hören ist, eine wichtige Perspektive ab – sowohl für Theologie und kirchliche Verkündigung als auch für die Ökumene.

Da die Sprache sich weiter entwickelt, muss sich auch die Theologie weiterentwickeln. Die Konsequenz dieser Einsicht lässt sich gut an den fachwissenschaftlichen Diskussionen um fast jede neue Bibelübersetzung zeigen, da sich hier das Problem von Ausgangs- und Zielsprache unmittelbar stellt. Weil jede Übersetzung auch immer eine Interpretation darstellt, muss sie es in Kauf nehmen, das Sinnpotential der übersetzten Texte entweder zu beschneiden, zu erweitern oder zu lenken. Dieser Vorgang ist zwar risikoreich, aber gegenwärtig für die gesamte theologische Sprache notwendig, um entweder die alte Begrifflichkeit neu zu füllen oder neue Begriffe zu finden, neue Sprachspiele der Verkündigung zu etablieren.

Wenn die Suche nach neuen Begriffen gemeinsam angegangen wird, lässt sich hoffen, dass alte Kontroversen, die eben auch mit der Begrifflichkeit zusammenhängen, entschärft werden können. Denn es lässt sich durch die ganze Kirchengeschichte zeigen, dass Begriffe oft genauso dienlich wie hinderlich für die theologische Verständigung waren: angefangen von den altkirchlichen Verständnisschwierigkeiten um Begriffe wie „*Prosopon*“, „*Hypostasis*“ oder „*Persona*“ bis hin zum Begriff der „*Personalpräsenz*“, der in gewisser Weise die Diskussion um die „*Realpräsenz*“ aus ihren Sackgassen befreit hat. Die Suche nach einer neuen Begrifflichkeit wäre das Wagnis, den Glauben neu buchstäblich „durchzubuchstabieren“.

Bei aller exegetisch berechtigten Kritik, die die Jesus-Trilogie Joseph Ratzingers/Benedikts XVI. trifft, scheint sein Weg erfolgversprechend, am Anfang des Christentums neu anzusetzen und dabei eine wenig beachtete Frage Jesu ständig im Blick zu behalten: „Was geht’s dich an, Frau, was ich tue?“ (Joh 2,4). Diese Frage nimmt implizit auch das Vorwort zum dritten Band der genannten Trilogie auf und

1 Wolfgang Thönissen: Die Wahrheit im Wort Gottes. Nicht neue Spaltungen provozieren, die Einheit im Alltag gestalten, in: KNA-ÖKI 47 (2012), I-VIII, hier: VIII.

2 Ebd.

3 Mutter Teresa: Komm, sei mein Licht. Die geheimen Aufzeichnungen der Heiligen von Kalkutta, München 2010, 201.

4 Mutter Teresa 2010, aaO., 247.

5 Mutter Teresa 2010, aaO., 228.

6 Mutter Teresa 2010, aaO., 221.

7 Vgl. Hans Blumenberg: Lebenszeit und Weltzeit, Frankfurt a.M. 1986, 71.

formuliert als zweite Leitlinie der Bibelauslegung: „Ist das Gesagte wahr? Geht es mich an?“⁸

Falls sich eine Sprache finden lässt, die diesen existentialen Bezug aufnimmt, die der moderne Mensch versteht und die ihn in seinem Alltag trifft, dann ist die Chance groß, sowohl die kirchliche Verkündigung wieder neu zu Gehör, als auch die Ökumene voran zu bringen.

Was geht mich die Jesus-Geschichte an? Wenn es gelingt, diese Frage zu beantworten, dann ist der ökumenische Winter, der nach der Erntezeit ins Haus steht, kein Schaden. Vielmehr nutzt die Pflanze den Winter, um sich zu regenerieren, damit sie im Frühling mit

neuer Kraft erblühen kann. Es kann also sein, dass wir noch einen ökumenischen Frühling erleben, in dem Kirchen vielleicht die Suche nach den neuen Begriffen konfessionsübergreifend und gemeinsam bewältigt und alte Kontroversen, die vielleicht auch mit überkommenen Begrifflichkeiten zusammenhängen, aus dem Weg geräumt haben.

Paul Metzger

8 Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.: Jesus von Nazareth. Prolog. Die Kindheitsgeschichten, Freiburg 2012, 7.

„Kirche². Ein ökumenischer Kongress“ ermutigt zur Ökumene

Von Matthias Meyer

14. bis 16. Februar 2013. Ein Hauch von Kirchentagsbegeisterung hatte Hannover erfasst. Der Ökumenische Kongress „Kirche?“ führte 1.382 Menschen zusammen. Evangelische und katholische Teilnehmende waren ungefähr in gleicher Stärke vertreten. Ihnen öffneten sich fünf Plenumsveranstaltungen, 23 Foren und 69 Workshops. Außerdem boten 43 Marktstände einen Einblick in die reiche Welt christlichen Lebens. Über 50 ehrenamtliche Mitarbeiter leisteten an den drei Kongresstagen geschätzte 2000 freiwillige Arbeitsstunden. Gut vertreten war der Kongress auch im Internet und in den Sozialen Medien. Etwa 200 Besucher verfolgten die Livestreams der großen Podiumsveranstaltungen im Internet. Die Facebook-Seite des Kongresses erreichte etwa 100.000 Menschen, rund 300 beteiligten sich aktiv mit Beiträgen. Über Twitter folgten 100 Menschen dem Geschehen.

Kirche? steht für die Begegnung und Inspiration sehr unterschiedlicher Welten. Treffen sollen sich Tradition und Innovation, Gewohntes und Ungewohntes, Katholisches und Evangelisches und experimentelle Erfahrungen aus eigenen Gemeinden sowie internationale Impulse aus anderen Kirchen, wie der anglikanischen. Mitwirkende Impulsgeber sind Bischof Graham Cray, Leiter des „Fresh Expressions Team“ in der Church of England, Pfarrer Damian Feehey, Dozent des College „St. Stephen’s House“ in Oxford und Mary und Bob Hopkins, Pioniere von „Fresh Expressions of Church“.

Dirk Stelter, verantwortlich für das Arbeitsfeld Ökumene im Haus kirchlicher Dienste in Hannover, erklärte: „Nicht wir bringen

Gott zu den Menschen, sondern Gott ist schon am Wirken in dieser Welt. Es kommt darauf an, mit den Menschen, wie sie sind, Kirche zu bauen. Das nennen die Engländer ‘fresh expressions of church’ und das ist etwas, wovon wir Deutsche eine ganze Menge lernen können.“ Die Welt verändert sich und mit ihr die Kirchen. Aber in welche Richtung soll die Reise gehen? Kirche müsse im gesellschaftlichen Wandel, zum Beispiel auch im demographischen Wandel, Zeichen setzen, Projekte initiieren und bei den Menschen sein.

Neue Ideen erhoffen sich die Organisatoren auch zukünftig von der anglikanischen Kirche, die schon seit längerer Zeit vor gewaltigen Veränderungen steht: „Wir haben in den vergangenen 20 Jahren neue Formen von Kirche erfunden“, sagte der englische Bischof Nicholas Baines, einer der prominenten Gäste des Kongresses. Kreativität sei verstärkt gefragt, um die Geschichten der Bibel heute zu vermitteln: „Und vor allem müssen wir lernen, zu lachen und zu spielen – und den Glauben zu genießen.“

Besondere Beachtung fand der Bischofstalk. Der evangelische Landesbischof von Hannover, Ralf Meister, regte an, in der Kirche mehr Offenheit zum Experimentieren zu zeigen. Auf unterschiedlichen Ebenen brauche die Kirche Mut, „Dinge auszuprobieren, die es noch nicht gibt“. Als ein Beispiel nannte er die neue Form des „Preacher Slam“, einen Predigtwettbewerb von Theologen oder Dichtern. Rund 400 begeisterte Zuhörer erlebten einen solchen Wettbewerb während des Kongresses in der hannoverschen Jugendkirche. „Da sieht man, was es auslösen kann, wenn wir den Mut haben, konventionelle Wege zu verlassen“, sagte Meister.

Der römisch-katholische Bischof Norbert Trelle aus Hildesheim wünschte sich mehr Fröhlichkeit in der Kirche. „Da haben wir ein Stück verloren, das müssen wir wiedergewinnen“. Er selbst habe eine ansteckende Herzlichkeit in der kirchlichen Jugendarbeit erlebt. Meister pflichtete ihm bei: „Hoffnung, Trost und Glauben können wir nicht durch Argumente auslösen. Nur Erfahrungen können die Menschen beflügeln.“

Kirche² eröffnet hoffnungsvolle Perspektiven und ermutigt zur Ökumene!

Matthias Meyer

Einleitung zur Erklärung zum 40-jährigen Jubiläum der Leuenberger Konkordie

Der 40. Geburtstag der Leuenberger Konkordie (LK) brachte das Ökumenemodell der evangelischen Kirchen neu ins Bewusstsein. Nach einem langen Beratungsprozess wurde am 16. März 1973 der endgültige Text durch 41 Delegierte fertiggestellt und damit seine Bearbeitung abgeschlossen und den beteiligten Kirchen übergeben. Das immer wieder in diesem Zusammenhang zu lesende und zu hörende Wort „Unterzeichnung“ ist deshalb falsch. Denn damit wurde den lutherischen, reformierten und unierten Kirchen in Europa erst die Möglichkeit gegeben, durch die Unterzeichnung der LK diese zu rezipieren und so einander volle Kirchengemeinschaft zu erklären. Bis 1974 hatten 49 der ursprünglich 88 angeschriebenen Kirchen ihre Zustimmung erklärt, 1976 waren weitere 20 dazugekommen und heute sind 107 Kirchen in Europa und Lateinamerika Mitglieder der „Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa – Leuenberger Kirchengemeinschaft“ (GEKE) – so seit 2003 der Name des Zusammenschlusses reformatorischer und nachreformatorischer Kirchen. Durch Kirchenvereinigungen gab es immer wieder Schwankungen bei der Mitgliederzahl.

Erklärung zum 40-jährigen Jubiläum der Leuenberger Konkordie

Vor 40 Jahren, am 16. März 1973, wurde die „Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa“ (Leuenberger Konkordie) im Tagungshaus auf dem Leuenberg bei Basel verabschiedet. Die mehr als 100 lutherischen, reformierten, unierten und vorreformatorischen Kirchen, welche die Konkordie seitdem unterzeichnet haben, erklärten hiermit Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft und verpflichteten sich zur Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst. Anlässlich des Jubiläums würdigt der Rat der GEKE die Leuenberger Konkordie als ihr grundlegendes Dokument und erinnert an ihre bleibende Bedeutung für die Kirchen in Europa.

1. Die Leuenberger Konkordie ruft die Kirche zu ihrer Sache. Sie stellt das Evangelium als „die Botschaft von Jesus Christus, dem Heil der Welt“ (LK 7) ins Zentrum aller ihrer Aussagen und erinnert so die Kirchen an den Grund ihrer Existenz und die Grundlage ihrer Einheit.

2. Die Leuenberger Konkordie ruft die Kirchen zur Versöhnung. Dazu gehört die Verständigung der Kirchen in theologischen Fragen, wie sie in den Lehrgesprächen der GEKE stattgefunden haben und weiterhin stattfinden. Dazu gehört auch, innerhalb der Kirchengemeinschaft Wege zu finden, die aus Konflikten herausführen. Als Geschwister am Tisch des Herrn erfahren die Kirchen sich als Gottesdienstgemeinschaft. Durch sie werden sie immer neu ermutigt zum Dienst in der Welt und zum Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden.

3. Die Leuenberger Konkordie ruft zum ökumenischen Dialog. Sie regt dazu an, immer wieder im Gespräch mit anderen Kirchen zu prüfen, ob Unterschiede in der Lehre oder Lehrverurteilungen die heutige Lehre des jeweiligen Partners tatsächlich noch treffen und noch kirchentrennend sind. Dieser Ansatz hat sich bereits in anderen interkonfessionellen Gesprächen bewährt, zum Beispiel bei der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ der Römisch-katholischen Kirche und des Lutherischen Weltbunds von 1999.

Die alle sechs bis sieben Jahre tagende Vollversammlung der GEKE (zuletzt 2012 in Florenz) entscheidet u.a. über die Annahme von Lehrtexten und die Zusammensetzung der Leitungsgremien. Von großer Bedeutung für das Wachsen dieser Gemeinschaft waren die Kirchenstudie zum Dialog über Kircheneinheit (Die Kirche Jesu Christi, Wien 1994), der Beitrag zum Verhältnis von Christen und Juden (Kirche und Israel, Belfast 2001), über das Missionsverständnis (Evangelisch evangelisieren in Europa, Budapest 2006) und zuletzt zu „Schrift-Bekenntnis-Kirche“ und „Amt-Ordination-Episkopé“ (Florenz 2012). Der 13-köpfige Rat der GEKE hat im Herbst 2012 Landesbischof Friedrich Weber aus Deutschland an die Spitze des Präsidiums gewählt, dazu den Präsidenten des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes Gottfried Locher aus der Schweiz und Klára Tarr Cselovszky aus Ungarn. Generalsekretär ist Michael Bünker, Bischof der Evangelischen Kirche A.B. in Österreich.

GEKE-Präsident Weber hat in einem Interview die wichtigsten Konsequenzen der LK zum Ausdruck gebracht und festgehalten, „dass das Leuenberger Modell das einzige funktionierende Modell in der Ökumene ist, in dem bekenntnisverschiedene Kirchen gemeinsam Kirche sind“ („Es muss nichts hinzukommen“. GEKE-Präsident Weber zur Bedeutung der LK, KNA-ÖKI 10, 5.3.2013, 6-9).

Walter Fleischmann-Bisten

4. Die Leuenberger Konkordie ruft zur „Verpflichtung ..., der ökumenischen Gemeinschaft aller christlichen Kirchen zu dienen“ (LK 46). Das Modell der Leuenberger Kirchengemeinschaft, „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“, hat seit 1973 auch in anderen konfessionellen und geographischen Kontexten Anwendung gefunden. 1997 konnte auf der Grundlage der Konkordie und durch Unterzeichnung einer Zusatzvereinbarung der Beitritt der methodistischen Kirchen Europas vollzogen werden. Die Erklärung von Amman von Kirchen im Nahen Osten (2006) sowie „A Formula of Agreement“ von Kirchen in den USA sind Beispiele für das Weiterwirken der Leuenberger Konkordie. Das Verhältnis von versöhnter Vielfalt und sichtbarer Einheit wird in den im Februar 2013 begonnenen Gesprächen der GEKE mit dem Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen thematisiert.

5. Die Leuenberger Konkordie ruft die Kirchen zu „verantwortlichem Dienst in der Welt“. Hierzu gehört das Eintreten „für irdische Gerechtigkeit und Frieden zwischen den einzelnen Menschen und unter den Völkern“ (LK 11). Die Kirchen der GEKE haben mehr und mehr gelernt, ihr sozialetisches Engagement zu koordinieren und die Stimme evangelischer Kirchen in Europa einzubringen.

6. Die Verwirklichung der Kirchengemeinschaft ist nicht abgeschlossen, sondern stellt die Kirchen immer wieder vor neue Aufgaben. So ruft die Leuenberger Konkordie auf, die gewonnene Gemeinschaft zu vertiefen, in Herausforderungen zu bewähren und für den Dienst in der Welt fruchtbar zu machen. Die evangelischen Kirchen in Europa stehen als Gemeinschaft dafür ein, gerade in Krisenzeiten die geistigen, kulturellen und sozialen Grundlagen Europas in den Vordergrund zu stellen.

Die Leuenberger Konkordie ermutigt die Kirchen, füreinander zu beten, einander zu unterstützen und miteinander Gottesdienst zu feiern.

Lasst uns aber wahrhaftig sein in der Liebe und wachsen in allen Stücken zu dem hin, der das Haupt ist, Christus! (Epheser 4,15)

Stimmen zur Wahl von Papst Franziskus

*Zusammengestellt von Gisa Bauer, Alexander Gemeinhardt
und Paul Metzger*

Dr. Robert Zollitsch, Erzbischof von Freiburg und Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz: *Nähe zu den Menschen*

„Papst Franziskus hat in seiner Heimat und in der Kirche seiner Heimat gelernt, wie man der Kirche trotz und dank der Vielfalt der Kräfte in ihrem Inneren eine Richtung geben kann. Er weiß sich in der Verantwortung für das Volk Gottes; und es ist das Volk Gottes, durch dessen Glauben er sich selbst stärken lassen will, um seinerseits den Glauben des Volkes Gottes zu stärken. Ich bin überzeugt, dass dies grundlegende Richtungsmarken seines Pontifikats sein werden. In manchen kleinen Gesten der ersten Tage hat der Papst gezeigt, was für ihn die Nähe zu den Menschen bedeutet, die er sucht.“

http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2012/2013-055a-Empfang-Amtseinfuehrung-Papst-Franziskus_Grusswort-EB-Zollitsch.pdf, abgerufen am 09.04.2013

Dr. h.c. Nikolaus Schneider, Vorsitzender des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland: *Brüderliche herzliche Begegnung*

Zur Privataudienz am 8. April 2013: „Es war ein Austausch von Herz zu Herz. Wir haben uns mit dem Wort Bruder verabschiedet. [...] Es war eine wirklich brüderliche herzliche Begegnung, und ich habe den Eindruck, dass wir uns wirklich verstanden haben“, erklärte Schneider nach der Audienz nach Angaben des Evangelischen Pressedienstes (epd). Schneider habe den Papst zur aktiven Teilnahme am Reformationsjubiläum 2017 eingeladen. Franziskus bekräftigte den Angaben zufolge das ökumenische Engagement der katholischen Kirche. Aus der Begegnung zwischen Franziskus und Schneider hat der Präsident des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen, Kurt Kardinal Koch, den Eindruck gewonnen, dass der Papst die Reformation besser kennt, als bislang angenommen. Franziskus habe im Gespräch mit Schneider erwähnt, dass er während seines Studiums die Schriften Dietrich Bonhoeffers gelesen habe. Es habe letztlich, so die Katholische Nachrichten-Agentur (KNA), nicht viele „konkrete Ergebnisse, aber viele konkrete Verabredungen“ gegeben.

http://www.ekd.de/aktuell/edi_2013_04_08_begegnung_rom.html, abgerufen am 09.04.2013

Karl Kardinal Lehmann, Bischof von Mainz: *Er kennt die Wege des Menschen*

„Er kennt die Wege des Menschen, gerade auch in Not und Elend. Er hat als Ordensmann mit Verantwortung auf vielen Ebenen und als verantwortlicher Seelsorger einer Weltstadt eine nüchterne Vision vom Weg der Kirche in Gegenwart und Zukunft. Schließlich erwarten alle, [...], dass er angesichts der notwendigen Reformen vor allem auch in der Kirche selbst Führungskraft und Durchsetzungsfähigkeit an den Tag legen kann [...]. Reformen beziehen sich dabei freilich aber nicht in erster Linie oder nur auf Strukturveränderungen, sondern sie beginnen bei der Umkehr des einzelnen Menschen zu neuer Wahrheit, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. [...] Es war ein starker Anfang. Bald werden wir mehr wissen, was er damit konkret für Kirche und Welt meint und vorhat. Er wird wohl damit nicht lange zögern. Sein Alter drängt ihn neben vielem anderem zur Eile. Aber, es ist eine Eile mit Weile.“

http://www.bistummainz.de/bistum/bistum/ordinariat/dezernat/dezernat_Z/pressestelle/mbn/mbn_2013/mbn_130320.html, abgerufen am 08.04.2013

Matthias Drobinski: *Wie Papst Franziskus denkt*

„Bei Franziskus folgt die Theorie der Praxis, die Form der Funktion. Das ist einer der großen Unterschiede zu Benedikt, das wird eine der großen Auseinandersetzungen des Papstes mit den Anhängern des Primats der Form und des Lehrsatzes in der katholischen Kirche sein. [...] Die Kirche müsse sich immer ändern: ‚Man bleibt nicht gläubig, wenn man wie die Traditionalisten oder die Fundamentalisten am Buchstaben klebt. Treue ist immer Änderung.‘ Also alles dem Heiligen Geist überlassen? [...] Nein, sagt der Kardinal, wir müssen uns neu organisieren: ‚Unsere Religionssoziologen sagen uns, dass sich der Einfluss einer Pfarrei auf einen Umkreis von 600 Metern erstreckt. In Buenos Aires liegen zwischen einer Pfarrei und der nächsten zirka 2000 Meter. Ich habe den Priestern damals gesagt: »Wenn ihr könnt, mietet eine Garage, und wenn ihr den einen oder anderen disponiblen Laien auftreiben könnt, dann lasst ihn machen! Er soll sich um diese Leute hier kümmern, ein bisschen Katechese machen, ja, auch die Kommunion spenden.« [...] Der neue Papst wird manchem Europäer schwer verdaulich sein.“

<http://www.sueddeutsche.de/kultur/einfluesse-auf-jorge-mario-bergoglio-wie-papst-franziskus-denkt-1.1636580>, abgerufen am 08.04.2013

Matthias Matussek: *Papst Franziskus: Radikaler in Sandalen*

„Statt der lächelnden und zögernden Vernunftlichkeit von Benedikt XVI. kommt nun mit Franziskus ein radikaler Gluthauch in die Weltkirche. Das irritiert schon jetzt. [...] Seine erste Rede ist eine Zuspitzung der ‚Entweltlichungsrede‘, die Benedikt in Freiburg gehalten hat, damals vor verschlossenen deutschen Ohren. Er verkündet die ‚arme Kirche‘. [...] Sicher, unser neuer Franziskus trug nicht die rote Mozzetta und den Hermelin bei seinem ersten Auftritt. Aber die innere Gestalt der Kirche ist ihm heilig, und die wird er neu befestigen, schützen und sichern. [...] Er hat schon jetzt klargemacht, was er von der Befreiungstheologie hält, der jüngst irgendeiner in der Welt in einem linksradikalen Schwächeanfall nachgeweiht hatte: gar nichts. Wenn die Kirche nur eine sozialrelevante Wohlfahrtsorganisation wäre, müsste man sie nicht erhalten, denn darum kümmern sich andere auch. Nein, diese Kirche muss den Glauben in das Zentrum ihrer Tätigkeit rücken, muss, um das Wort Benedikts aufzugreifen, zur ‚ecclesia militans‘ werden.“

<http://www.spiegel.de/panorama/papst-franziskus-radikaler-in-sandalen-a-889298.html>, abgerufen am 08.04.2013

Patriarch Kyrill:

„[...] Der Patriarch von Moskau und ganz Russland, Kyrill, beglückwünschte Bergoglio zu der Papstwahl und gab seiner Hoffnung für eine weitere Entwicklung der Zusammenarbeit zwischen den Kirchen ‚im Geist der brüderlichen Liebe und Verständnis‘ Ausdruck. Er hob hervor, dass der neue Papst den Namen des bekannten katholischen Heiligen favorisiere, der ein Beispiel der ‚aufopfernden Hingabe an das Leiden‘ sei und an leidenschaftliche Evangelisation erinnere. [...] Ihm zufolge ist das wichtigste Thema der Kooperation von zwei Kirchen weniger der theologische Dialog, in dem es ‚eine Menge Probleme und Schwierigkeiten‘ gebe, als vielmehr die gemeinsamen Bemühungen um soziale Fragen, einschließlich des Schutzes der Christen, ‚die jetzt in verschiedenen Teilen der Welt verfolgt werden, vor allem im Nahen Osten, in Nordafrika, und einer Reihe von traditionellen katholischen Ländern.‘ [...]“

Die russische Nachrichtenagentur RIA Novosti am 18. März 2013,
<http://ria.ru/society/20130318/927832285.html>,
abgerufen am 08.04.2013, Übersetzung: Gisa Bauer



Thomas Großbölting
Der verlorene Himmel
 Glaube in Deutschland seit 1945
 2013. 320 Seiten mit 6 Abb., gebunden
 € 29,99 D
 ISBN 978-3-525-30040-4
E-Book ISBN 978-3-647-30040-5

Die Kirchen in Deutschland verlieren sich, die Zahl der Getauften nimmt stetig ab. Immer weniger Menschen wollen Pfarrer oder Priester werden. Dennoch ist die Vorstellung vom Verschwinden der Religion und Frömmigkeit nicht haltbar. Ein populärreligiöser Markt boomt, und spirituelle Ratgeber werden als Lebenshelfer konsultiert. Wie lassen sich diese anscheinend widersprüchlichen Entwicklungen erklären? Welche Konsequenzen ergeben sich für unsere religiösen Gemeinschaften? Thomas Großbölting antwortet hierzu umfassend und in erzählerischem Ton. Ein unverzichtbares Buch für jeden an Religion interessierten Leser.



Uwe Birnstein
Toleranz und Scheiterhaufen
 Das Leben des Michael Servet
 2012. 100 Seiten mit 7 Abb., kartoniert
 € 9,99 D
 ISBN 978-3-525-56012-9
E-Book 978-3-647-56012-0

Am 27. Oktober 1553 wurde der spanische Gelehrte Michael Servet in Genf auf dem Scheiterhaufen verbrannt. Die Anklage lautete auf Ketzertum. Die Richter: Der evangelische Rat der Stadt Genf. Der Zeuge: Johannes Calvin. Heute erscheint der Irrglaube des Arztes und Freidenkers Servet als lässlich: Er leugnete die Dreifaltigkeit Gottes. Und zwar aus gutem Grund: Die Trinität stehe dem Frieden zwischen Christentum, Judentum und Islam im Wege. Uwe Birnstein schildert unterhaltsam und verständlich Werk, Leben und Tod Michael Servets, geleitet von der Frage: Warum musste er sterben? Für die aktuelle globale Friedensdiskussion gibt die Theologie Servets wichtige Impulse.



Gotthard Jasper
Paul Althaus (1888–1966)
 Professor, Prediger und Patriot in seiner Zeit
 2013. 430 Seiten mit 11 Abb. auf 8-seitigem Tafelteil, gebunden
 € 39,99 D
 ISBN 978-3-525-55053-3
E-Book ISBN 978-3-647-55053-4

Paul Althaus bezeichnete sich selbst immer wieder als Mann der Kirche. In seiner Biografie kann der Zeithistoriker und Politologe Jasper Althaus in seinen konkreten politischen Einstellungen und seiner individuellen Weltsicht nahezu unverstellt begreifbar machen. So benennt Jasper auch Althaus' Sympathien für die »deutsche Wende« im Jahr 1933. Er deutet sie konsequent im zeitbedingten Kontext und macht sie so einfühlbar verständlich. Ihm gelingt es – auch mit Hilfe eines umfangreichen Nachlasses – das Lebensbild des Paul Althaus in Deutschlands schwierigster Zeit quellennah und plastisch darzustellen.



Hans-Günter Heimbrock
Das Kreuz
 Gestalt, Wirkung, Deutung
 2013. 232 Seiten mit ca. 30 Abb., gebunden
 € 49,99 D
 ISBN 978-3-525-55052-6
E-Book ISBN 978-3-647-55052-7

Das eigene Kreuz in die Mitte stellen und mit den Gemeindegliedern ins Gespräch kommen.

Das Kreuz ist das Zeichen des Christentums. Es verweist auf Leiden, Sterben und Auferstehung Jesu Christi. Aber es ist nicht nur Zeichen, das auf etwas anderes verweist, sondern es hat auch eine eigene Gestalt und Formgebung. In Interviews und Erfahrungsberichten sucht Hans-Günter Heimbrock nach den alltäglichen, persönlichen Begegnungen mit Kreuzesdarstellungen. Überlegungen zur Hermeneutik des Kreuzes vervollständigen den praktischen Blick auf das zentrale Symbol des christlichen Glaubens. So entsteht ein völlig neuer Zugang zur Gestalt des Kreuzes.

Vandenhoeck & Ruprecht

Weitere Informationen: Vandenhoeck & Ruprecht 37070 Göttingen info@v-r.de www.v-r.de

Lothar Weiß (Hg.)

Russlanddeutsche Migration und evangelische Kirchen



Vandenhoeck & Ruprecht

Infolge von Glasnost und Perestroika und verstärkt nach der Auflösung der Sowjetunion wanderten in den beiden letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts Millionen von „Russlanddeutschen“ in das Land ihrer Urahnen zurück. Sie brachten eine Lebens- und Glaubenskultur mit, die die Mehrheit der „Einheimischen“ als Herausforderung empfanden. Den „westlich“ geprägten Gemeinden und Kirchen in Deutschland gelang die Integration nur teilweise. Die Gründung separater Migrantengemeinden schuf Glaubensgemeinschaften, die nur bedingt kompatibel mit der Ökumene in Deutschland sind.

Dieses Bensheimer Heft bietet einen Überblick über die Geschichte der russlanddeutschen Siedler und ihrer Rückwanderung nach Deutschland. Es gibt Einblicke in die sozialen Lebensbedingungen der sogenannten „(Spät)Aussiedler“ und in erfolgreiche politische Integrationsarbeit. Am Beispiel verschiedener freikirchlicher Gemeinden wird die gemeinsame und unterschiedliche Glaubenstradition der Russlanddeutschen verständlich. Alle, die sich in Kirche und Politik heute und künftig mit Integrationsfragen beschäftigen, werden von den geschilderten ökumenischen Lernprozessen und schwierigen Problemstellungen profitieren können.

Lothar Weiß (Hg.)

Russlanddeutsche Migration und evangelische Kirchen

Bensheimer Hefte 115,
Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2013,
299 Seiten, € 27,99
ISBN 978-3-525-87241-3

Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim

[MdKI]

Herausgegeben vom Konfessionskundlichen Institut
des Evangelischen Bundes

Arbeitswerk der Evangelischen Kirche in Deutschland

Kollegium

Gisa Bauer, Martin Bräuer, Walter Fleischmann-Bisten,
Alexander Gemeinhardt [Redaktion], Paul Metzger, Matthias Meyer
unter Mitarbeit von Anna Krauß und Ulrich Villringer

Bezugsbedingungen

Der MD erscheint sechsmal im Jahr. Das Abonnement verlängert sich automatisch um ein Kalenderjahr, wenn nicht bis zum 1. Okt. des laufenden Bezugsjahres schriftlich gekündigt wurde.
Jahrgang: 120 Seiten. Alle Preise inkl. Versandkosten.
Einzelheft: € 5,-, Abo: € 27,-, Studierende: € 17,-, Ausland: € 37,-

Bankverbindung

Ev. Kreditgenossenschaft Frankfurt/Main
Konto 400 1532, BLZ 520 604 10

Herstellung

Ph. Reinheimer GmbH
Gagernstraße 7-9, 64283 Darmstadt
Internet www.phr.de

Verlag

Hauptgeschäftsstelle des Evangelischen Bundes
Postfach 1255, 64602 Bensheim
Telefon (0 62 51) 84 33-0, Telefax (0 62 51) 84 33-28
E-Mail info@ki-bensheim.de, Internet www.ki-bensheim.de

Auf FSC-zertifiziertem Papier gedruckt.

ISSN 0934-8522

Streifbandzeitung: 21263

